

Université de Montréal

Cicéron et le cosmopolitisme

Par Charles Ménard

Département de Philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention  
Du grade de maître ès arts (M.A.) en philosophie,  
Option Philosophie au collégial

Août 2016

© Charles Ménard 2016

## Résumé

Ce mémoire vise à analyser l'importance du cosmopolitisme dans la pensée de Cicéron. Dans l'introduction, nous présentons d'abord une histoire de la réhabilitation de Cicéron en tant que philosophe et une chronologie de la pensée cosmopolite. La deuxième partie consiste en une analyse de trois textes de Cicéron : *De Finibus*, *De Officiis* et *De Re Publica*, pour trouver une réponse à notre problématique. La conclusion qui sort de cette analyse est que Cicéron a toujours effectué un compromis entre le cosmopolitisme et l'appartenance à une communauté locale, sans prendre catégoriquement un parti, même si son cœur penche davantage vers Rome. Nous avons mis en parallèle ce compromis avec l'ambiguïté de Cicéron quant à la problématique des genres de vie. Ce parallélisme montre que la tension entre cosmopolitisme et appartenance à une communauté locale n'est qu'un cas particulier d'une ambiguïté plus générale des œuvres de Cicéron, envers la philosophie.

**Mots-clés :** Philosophie, Cicéron, cosmopolitisme, philosophie romaine, genres de vie, philosophie politique ancienne, Des Devoirs, De la République, Des termes extrêmes des Biens et des Maux.

## **Abstract**

The goal of this thesis is to study the significance of the ideology of cosmopolitanism in Cicero's philosophical works. In the introduction, we present a history of the rehabilitation of Cicero the philosopher and a chronology of cosmopolitan thought. In the second part we analyse three texts of Cicero: *De Finibus*, *De Officiis* and *De Re Publica*, in search of passages pertaining to cosmopolitanism. From this analysis, we must conclude that Cicero always compromises between cosmopolitanism and his sense of belonging to a local community, even if he is a fervent Roman patriot. Similar to this compromise is the ambiguous answer of Cicero to the problem of which is the best way of life: the political or philosophical life. This similarity informs us that the tension between cosmopolitanism and patriotism is just a special case of a more general ambiguity present in Cicero's work, toward philosophy itself.

**Keywords:** Philosophy, Cicero, cosmopolitanism, Roman philosophy, ways of life, Ancient political philosophy, On Duties, On the Commonwealth, On the Republic, On the Ends of Good and Evil.

# Table des matières

<b>Abréviations</b> .....	v
<b>Œuvres de Cicéron :</b> .....	v
<b>Autres :</b> .....	v
<b>1. Introduction</b> .....	1
<b>1.1 Cicéron</b> .....	1
<b>1.1.1 Raisons de la mise à l'écart de Cicéron le philosophe</b> .....	2
<b>1.2 Le cosmopolitisme antique</b> .....	6
<b>1.2.1 Homère</b> .....	7
<b>1.2.2 Les présocratiques</b> .....	8
<b>1.2.3 Hérodote</b> .....	10
<b>1.2.4 Socrate</b> .....	10
<b>1.2.5 Les socratiques</b> .....	13
<b>1.2.6 Diogène de Sinope</b> .....	14
<b>1.2.7 Les stoïciens</b> .....	16
<b>1.3 Cicéron et le cosmopolitisme</b> .....	20
<b>2. Les textes</b> .....	22
<b>2.1 Remarques interprétatives</b> .....	22
<b>2.2 De Finibus</b> .....	24
<b>2.3 De Officiis</b> .....	34
<b>2.4 De Re Publica</b> .....	43
<b>3. Le choix de vie de Cicéron</b> .....	49
<b>3.1 La tension entre vie philosophique et vie politique chez Cicéron</b> .....	49
<b>3.1.1 De Officiis</b> .....	52
<b>3.1.2 De Re Publica</b> .....	56
<b>3.2 Cosmopolitisme et le problème des genres de vie</b> .....	63
<b>3.2.1 La théorie des personae</b> .....	66
<b>4. Conclusion</b> .....	69
<b>5. Bibliographie :</b> .....	73
<b>5.1 Sources primaires</b> .....	73
<b>Recueils</b> .....	73
<b>5.2 Sources secondaires</b> .....	73

## Abréviations

### Œuvres de Cicéron :

*Academicae quaestiones* = Acad.

*Epistulae ad Atticum* = Att.

*De Finibus Bonorum et Malorum* = Fin.

*De Legibus* = Leg.

*De Natura Deorum* = Nat. D.

*De Officiis* = Off.

*De Re Publica* = Rep.

*Tusculanae disputationes* = Tusc.

### Autres :

Aristote = Arist.

*Ethica Eudemia* = Eth. Eud.

*Ethica Nicomachea* = Eth. Nic.

Augustin = Augst.

*De civitate Dei* = De Civ. D.

DL = Diogène Laërce

LS = Long and Sedley

Platon = Pl.

*Apologia* = Ap.

*Gorgias* = Grg,

Xénophon = Xen.

*Memorabilia* = Mem.

# 1. Introduction

Tout travail philosophique dont le titre contient deux noms reliés par la conjonction « et » doit à son lecteur la politesse d'expliquer le titre<sup>1</sup>, car le mot « et » peut sembler être un simple prétexte pour noircir du papier, il n'est pas par lui-même explicatif. Donc, si l'on énonce ici que le sujet de ce mémoire est : « Cicéron et le cosmopolitisme », il n'est pas certain que cela nous informe beaucoup sur ce dont il sera question. On peut savoir à qui le nom « Cicéron » fait référence, mais ne pas connaître le contexte dans lequel il sera étudié. Il est possible que l'on connaisse des théories politiques contemporaines qualifiées de « cosmopolites » sans que cela nous informe quant au sens de ce terme dans le présent mémoire. Enfin, même en sachant comment seront utilisés ici ces deux termes, nous ne sommes pas davantage renseignés sur le rapport entre ceux-ci, alors que le sens de ce « et » est crucial et l'explication de celui-ci est précisément le sujet de la recherche. Avant tout, il nous faut donc expliquer le titre.

## 1.1 Cicéron

Il est presque devenu traditionnel de commencer tout texte portant sur l'œuvre philosophique de Cicéron par une justification de la pertinence d'une telle recherche<sup>2</sup>. Cela parce que la réputation de ce dernier, partant de très haute dans l'Antiquité jusqu'aux Lumières, a chuté drastiquement dans les deux derniers siècles. Il ne sera pas question ici de faire une histoire complète du déclin et de la renaissance des études cicéroniennes, particulièrement en philosophie, mais plutôt d'une revue des raisons pour lesquelles Cicéron a été mis à l'écart comme écrivain d'œuvres philosophiques et pourquoi il est pertinent de le prendre au sérieux.

---

<sup>1</sup> L'idée de commencer ce mémoire par l'explication du titre, et plus spécifiquement l'explication du « et », m'a été donnée par la lecture d'un article de Jean Grondin « Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance » *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate* 2 (3) (2011) p.105.

<sup>2</sup> Par exemple : Nicgorski 2006, pp.1-13; Powell 1995, pp.1-4; Woolf 2015, pp.1-9. Pour une histoire plus détaillée du déclin de Cicéron comme penseur sérieux jusqu'à une certaine réhabilitation, voir l'appendice du livre de Nicgorski, écrit en 1978, pp.242-282.

Il en est en philosophie comme dans d'autres domaines, certains sujets sont davantage au goût du jour que d'autres. Malgré une certaine renaissance depuis peut-être deux générations, on peut être étonné par le faible nombre d'articles et de monographies consacrés à la philosophie de Cicéron. Cela est étrange, car l'histoire nous a conservé un nombre surprenant de livres philosophiques pour un homme qui a vécu au premier siècle d'avant notre ère. Malgré cela, Cicéron est reconnu généralement pour sa carrière politique, d'avocat et d'orateur, davantage que pour celle de philosophe. Pourquoi la réputation de Cicéron comme philosophe a-t-elle donc autant souffert? Deux raisons principales apparaissent pour expliquer ce dédain pour une œuvre abondante par des philosophes généralement friands du moindre fragment.

### **1.1.1 Raisons de la mise à l'écart de Cicéron le philosophe**

Tout d'abord, on peut dire que la réputation de Cicéron le philosophe a été mise à mal par la popularité de ses textes philosophiques, une popularité qui tient largement au fait que Cicéron fait référence à de nombreux philosophes hellénistiques dont les œuvres sont aujourd'hui perdues<sup>3</sup>. Il en résulte alors que les livres philosophiques de Cicéron sont une source essentielle de la philosophie hellénistique, au point de faire passer Cicéron pour un simple compilateur ou doxographe. On pourrait dire que Cicéron serait peut-être davantage vu comme philosophe s'il ne nous était parvenu de lui que des fragments. Mais d'un autre point de vue, l'on pourrait être heureux qu'ait survécu un si grand nombre de livres d'une période peu documentée du côté philosophique.

Cependant, l'épithète de « compilateur » est probablement la plus sérieuse que l'on peut faire à Cicéron et il convient de la prendre au sérieux<sup>4</sup>. Car dans le cas où Cicéron ne fait que cataloguer les positions philosophiques des différentes écoles hellénistiques, il est vain de chercher ce que dit Cicéron « le philosophe ». Ses écrits philosophiques ne présenteraient alors qu'un intérêt documentaire, et le classiciste ne les consulterait que pour découvrir les thèses de philosophes antérieurs dont les

---

<sup>3</sup> Woolf 2015, p.1-2.

<sup>4</sup> Nicgorski 2006, p.252.

œuvres sont aujourd'hui perdues, que ce soit Philon de Larissa, Antioche d'Ascalon, Panétius ou autre. Et beaucoup d'essais ont été faits dans ce domaine de l'étude des sources. Maintenant, mon idée n'est pas de dénigrer de telles études, pour lesquelles je n'ai pas la compétence et qui ne sont pas le but de ce mémoire. Mais, vu l'état médiocre de nos sources concernant ces philosophes, nous ne pouvons souvent reconstruire que peu de choses. Pour véritablement savoir à quel point Cicéron ne fait que relater les thèses d'autrui, il faudrait se livrer à une exégèse comparative de Cicéron et de ses sources. Le problème est encore que souvent l'on ne sait de ces philosophes que ce que nous en disent les philosophes ultérieurs, dont Cicéron. Donc, ce travail de comparaison, qui serait pertinent, est impossible vu l'état de nos sources.

De plus, Cicéron ne prétend pas être original<sup>5</sup>. Contrairement à beaucoup d'auteurs de son temps, il nomme souvent ses sources et se présente comme quelqu'un qui adapte. Alors, diront les critiques, il n'y a pas besoin de chercher plus loin, Cicéron n'est pas un vrai philosophe, lui-même le dit. Deux réponses s'imposent ici. Premièrement, la quête d'originalité en philosophie (et dans les arts en général) n'est pas universelle et n'est certainement pas ce qui motivait la plupart des philosophes antiques. Autant Aristote que Platon passent beaucoup de temps à discuter des thèses de philosophes antérieurs et à se positionner par rapport à ceux-ci<sup>6</sup>. Mais cela est également vrai pour la plupart des philosophes même modernes. Deuxièmement, et plus pertinemment, c'est le fait suivant qui est en train presque de se poser comme un truisme : la philosophie antique s'est conçue non pas exclusivement comme une recherche théorique et construction de système, mais plutôt comme une manière de vivre<sup>7</sup>. Quel est le lien avec notre propos? Le voici : si Cicéron avoue à plusieurs endroits ne pas être un philosophe original, il admet et insiste sur l'importance d'adapter la philosophie à la société dans laquelle il vit : c'est-à-dire Rome. Ses préfaces nous montrent qu'il comprenait le défi, et croyait pouvoir le relever,

---

<sup>5</sup> Woolf 2015, p.2; Powell 1995, p.2.

<sup>6</sup> Woolf 2015, p.2; Powell 1995, p.2.

<sup>7</sup> Voir le classique *Qu'est-ce que la philosophie antique?* de Pierre Hadot.



d'introduire à Rome une philosophie que plusieurs voyaient comme étrangère<sup>8</sup>. La contribution la plus « originale » de Cicéron à la philosophie se trouve peut-être ici : Cicéron fut l'un des premiers traducteurs, pas seulement de la langue, mais des idées, ce qui l'a amené à des réflexions intéressantes sur le rapport entre philosophie et société, mœurs et réflexions éthiques universalistes<sup>9</sup>. Voilà pour la critique de Cicéron comme penseur non original. Le pari ici est qu'avant de reléguer Cicéron au rang de doxographe, il importe de voir si, en le replaçant dans le contexte social et philosophique d'un temps et d'une société qui ne sont pas les nôtres, on peut dégager des réflexions riches et porteuses de leçons pour notre propre temps<sup>10</sup>.

Ensuite, même si l'on exonère Cicéron de la charge de doxographe, il reste un reproche qui lui a été souvent fait et qui retentit peut-être plus fortement si l'on considère ce qui a été dit dans les paragraphes précédents. Si en effet Cicéron est philosophe et qu'il considère la philosophie dans un but pratique et que pour lui l'action politique et philosophique ne sont que deux côtés de la même chose, pourquoi ne baserions-nous pas notre jugement de Cicéron le philosophe sur celui que nous portons sur Cicéron le politicien<sup>11</sup>? Comme l'explique Nicgorski : « much of the tradition of hostility to Cicero constitutes a kind of fabric of criticism in which is woven together an assessment of Cicero the man, the political leader, and the philosopher<sup>12</sup>. » Ainsi, une tradition historique qui voit la fin de la République romaine comme une époque de décadence porte alors un jugement hâtif sur Cicéron, l'adversaire du populisme de César, des Gracques, un aristocrate aveuglé par son conservatisme et qui donc ne peut avoir une philosophie politique et morale digne d'étude. Une telle critique serait certes exagérée et ne vaudrait pas pour les livres

---

<sup>8</sup> Woolf 2015, pp.3-5.

<sup>9</sup> Ceci est l'une des, sinon la, lignes directrices du livre de Woolf : la philosophie de Cicéron est traversée de part en part par la tension entre l'universalité de la réflexion philosophique et la particularité de la société dans laquelle elle est pratiquée, pour Cicéron : Rome. Voir Woolf 2015, surtout l'introduction pp.1-10.

<sup>10</sup> Pour qui ne serait pas convaincu de la valeur de Cicéron comme philosophe en général, ce travail portera surtout sur sa pensée en philosophie politique. Même Wood qui dit : « Cicero may have been a mediocre philosopher, unoriginal and eclectic » ajoute : « but to say this is not to suggest an absence of anything new and valuable in his thought ». Voir Wood 1988, p.11 et plus généralement l'introduction pp.1-13.

<sup>11</sup> Nicgorski 2005, p.2, p.8, p.254-255; Woolf 2015, p.3.

<sup>12</sup> Nicgorski 2005, p.254.

philosophiques qui ne touchent pas à la philosophie pratique<sup>13</sup>. Comme mon étude portera spécifiquement sur la philosophie pratique de Cicéron, il convient cependant d'examiner cette critique, car elle soulève un thème philosophique important, qui est la relation entre la vie philosophique et la vie publique<sup>14</sup>.

Notre connaissance de la vie de Cicéron et de l'histoire de la république tardive nous permet d'examiner sa philosophie pratique à la lumière de l'activité sociale et politique de son temps<sup>15</sup>. Ceci nous offre le luxe de pouvoir juger de la consistance entre ses écrits philosophiques et sa vie. Mais, bien que Cicéron lui-même ait voulu être jugé pour l'ensemble de son œuvre, philosophique et politique (et oratoire, etc.), on a généralement analysé les différents aspects de sa vie de façon séparée<sup>16</sup>. Pour le renouveau des études cicéroniennes, une voie semble possible : pouvoir examiner de façon critique la consistance entre vie politique et vie philosophique chez Cicéron tout en étudiant la substance et les particularités de ses idées dans le domaine de la philosophie pratique. Grâce à l'état de nos sources, nous avons la chance de pouvoir examiner une figure marquante de la fin de la République romaine, s'interrogeant sur les institutions politiques et les éthiques des différentes écoles philosophiques. Même si l'on se prononce contre le conservatisme de Cicéron, son apologie (jusqu'à un certain degré) de l'impérialisme romain et son opposition à des mesures qui nous semblent démocratiques, l'on ne peut pas lui reprocher de ne pas avoir réfléchi à la place de la philosophie dans la société.

En effet, la richesse de sa philosophie se trouve précisément en ce qu'en tentant d'introduire la philosophie à Rome, Cicéron s'est interrogé sur la façon dont pouvait s'articuler la vie philosophique face à la vie publique et particulièrement à la vie politique de la société romaine. Tout cela amène à réfléchir, même si cela n'est pas explicitement thématiqué par Cicéron, à la relativité (ou non) des valeurs, plus spécifiquement entre les valeurs philosophiques et les valeurs de la société

---

<sup>13</sup> Le terme de philosophie pratique est ici utilisé dans le sens aristotélicien, pour faire référence à la philosophie politique et morale. Voir Nicgorski 2005, p.8.

<sup>14</sup> Ce thème sera abordé plus bas et est un élément crucial à notre réponse à la problématique.

<sup>15</sup> Woolf 2015, p.3.

<sup>16</sup> Nicgorski 2005, p.2-3.

romaine<sup>17</sup>. On peut voir qu'il est possible de transposer ce qui paraît de prime abord comme un débat périmé dans un contexte actuel. Néanmoins, il ne s'agira pas ici de transposer, mais bien de voir comment s'articule ce débat dans la pensée de Cicéron, et plus spécifiquement dans un domaine de la philosophie pratique.

Ainsi, le lecteur peut maintenant savoir à quoi fait référence le premier mot du titre. Cicéron sera ici étudié comme un philosophe, peut-être pas le plus original ni le plus abstrait. Cependant, il sera étudié comme un penseur sérieux qui, en essayant d'amener la philosophie dans une voie spécifiquement romaine, a développé des idées et en a adapté d'autres, qui ont une richesse en elles-mêmes et dans la postérité qu'elles ont eue, notamment dans le domaine de la philosophie pratique.

Si le lecteur n'est toujours pas convaincu de l'actualité de Cicéron dans le domaine de la philosophie pratique, voici un rappel, en vrac, de ses contributions les plus importantes. Faut-il rappeler que la tradition républicaine doit beaucoup à Cicéron? Bien sûr, lui-même emprunte à Polybe, mais cela ne l'empêche pas de formuler un cadre politique dans lequel une constitution mixte garantit que la « chose publique » reste bien telle et non pas l'affaire d'une faction, que ce soit les aristocrates ou la populace<sup>18</sup>. Nous pouvons ajouter à cela le thème de la guerre juste, sujet de débat très actuel, dont les bases historiques se retrouvent aisément dans les pages du *De Officiis*. Enfin, ces mêmes pages, ainsi que d'autres du *De Finibus*, forment ce que l'Antiquité nous a légué de plus complet sur le cosmopolitisme, un sujet on ne peut plus actuel dans une ère de globalisation.

## **1.2 Le cosmopolitisme antique**

Vraisemblablement, le premier à utiliser le terme « cosmopolite » fut le fameux Diogène de Sinope, dit le Chien<sup>19</sup>. Le terme grec est l'adjectif *kosmopolitês*, formé des mots *kosmos*, voulant dire monde et *polites*, qui signifie citoyen. Alors, notre Diogène, à la question de savoir d'où il venait, répondit qu'il était « citoyen du

---

<sup>17</sup> Woolf 2015, p.6-7.

<sup>18</sup> Nicgorski 2005, p.261.

<sup>19</sup> Long 2008, p.50; Konstan 2009, p.473.

monde<sup>20</sup> ». Nos sources sont relativement tardives, Diogène Laërce écrivant environ cinq siècles après Diogène le cynique. Bizarrement, on retrouve chez Cicéron une anecdote tout à fait semblable, dans laquelle c'est Socrate qui répond que le monde est l'endroit d'où il vient<sup>21</sup>. On peut croire que si Cicéron avait écrit en grec, il aurait probablement ravi le titre de la source la plus ancienne contenant l'adjectif *kosmopolitês*, titre qui appartient à Philon d'Alexandrie<sup>22</sup>. En se disant cosmopolite, Diogène voulait peut-être dire par là qu'il ne se sentait pas appartenir à une cité particulière ni à un ensemble culturel hellénique. Cela cadrerait assez bien avec le reste des anecdotes que nous avons de Diogène dans lesquelles il ridiculise presque tout ce que la culture hellénique de son temps considérait comme important. Mais nous reviendrons sur le cas particulier de Diogène plus tard, afin de savoir s'il est vraiment le père fondateur du cosmopolitisme ancien ou s'il n'est qu'un de ses piliers. Pour voir dans quelle mesure Diogène fut révolutionnaire, nous ferons une brève revue du développement des idées cosmopolites (au sens large) dans l'Antiquité, en particulier la tradition de laquelle Cicéron a pu hériter.

### 1.2.1 Homère

Nous pouvons commencer notre histoire des idées philanthropiques dans notre plus ancienne source de la littérature grecque : Homère. Chez Homère, on ne retrouve pas de cité dans le sens de la *polis* classique<sup>23</sup>. On retrouve des palais, des forteresses et des hameaux, mais ce sont des communautés davantage décentralisées, avec à l'occasion un chef-lieu, mais nous sommes tout de même loin de la cité telle qu'elle est à l'âge de Platon, par exemple. Cela n'est pas étonnant, Homère, dans ses poèmes épiques, décrit la vie et la guerre à l'âge de bronze, quelques siècles avant l'émergence de la cité-État au 8<sup>e</sup> siècle avant notre ère. De plus, Homère ne distingue pas vraiment les peuples selon l'ethnie ou la nationalité<sup>24</sup>. Par exemple dans l'*Illiade*, les Achéens et les Troyens, bien qu'ennemis, sont

---

<sup>20</sup> DL 6.63.

<sup>21</sup> *Tusc.* V, 108. La question de la relation entre la tradition cosmopolite et Socrate sera discutée plus bas.

<sup>22</sup> Long 2008, p.57.

<sup>23</sup> Long 2008, p.52.

<sup>24</sup> Long 2008, p.52.

relativement semblables et Homère caractérise les individus de chaque appartenance avec des attributs communs. Les humains sont assez uniformes dans leur description.

Donc, à la question : Homère exprime-t-il une vision cosmopolite? Long répond oui et non<sup>25</sup>. Oui, parce qu'Homère va plus loin qu'une vision panhellénique, la perspective qu'il offre des hommes dans ses poèmes est assez uniforme, elle ne comprend pas seulement que les Grecs. Non, parce que le concept de nationalisme ou d'identité locale n'est pas assez fort pour être transcendé par un cosmopolitisme. Autrement dit, pour envisager une citoyenneté du monde, il nous faut un concept de citoyenneté qui après pourra être étendu.

### **1.2.2 Les présocratiques**

Après Homère, nous avons accès à des fragments des philosophes que l'on nomme les présocratiques. Ces penseurs, que l'on associe souvent à la philosophie de la nature, ont connu leur acmé au VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, en Grèce et dans des colonies hellénophones. On peut identifier quatre fragments de ces philosophes nous indiquant que des idées que l'on peut qualifier de cosmopolites (dans une certaine mesure) existaient à l'époque. Le premier est de Démocrite, cité par Stobée<sup>26</sup>, et va comme suit : « La terre tout entière s'ouvre à l'homme sage, car l'univers entier est la patrie de l'âme de valeur<sup>27</sup>. » Le mot univers traduit le mot grec *kosmos*. Une possible interprétation est : un homme sage, du fait de sa valeur, n'appartient pas qu'à une patrie particulière, mais à la terre entière, partout où il y a des hommes. Il faut garder cependant en tête que Stobée écrit presque un millénaire après Démocrite. Cependant si l'on accepte ce fragment comme authentique, l'idée qu'il exprime est étonnamment semblable aux idéaux cosmopolites des premiers stoïciens que nous étudierons plus bas.

---

<sup>25</sup> Long 2008, p.52.

<sup>26</sup> Comme il est dit plus bas, Stobée est une source très tardive par rapport aux Présocratiques. Les fragments ont eu le temps d'être déformés par des traditions, qui parfois tentent de récupérer des philosophes anciens.

<sup>27</sup> *Les écoles présocratiques*, p.559 (= Démocrite B, CCXLVII); Long 2008, p.52.

Ensuite, nous avons un fragment d'Anaxagore qui provient de Diogène Laërce<sup>28</sup> : « À quelqu'un qui lui demandait : « Ta patrie ne t'intéresse-t-elle pas? », il répondit, montrant le ciel : « Tu ne saurais mieux dire, car justement, je ne fais que m'occuper de ma patrie. »<sup>29</sup> » Anaxagore montre ainsi qu'il est moins intéressé par la petite politique et par la rivalité entre les nations que par l'étude du ciel, ou plus généralement par les phénomènes naturels, l'univers étant sa véritable patrie. On peut voir ici un précurseur des stoïciens, car il fait du *kosmos* sa patrie. Mais une autre interprétation pourrait voir Anaxagore simplement comme un savant qui se considère au-dessus du patriotisme et des affaires de la cité.

Un autre fragment d'Anaxagore, cité par Cicéron, est moins intéressant en lui-même, mais préfigure des idées que nous retrouverons plus loin. Anaxagore aurait répondu à quelqu'un qui lui demandait s'il ne tenait pas à mourir dans sa patrie : « Point n'est besoin, car on peut de partout rejoindre les Enfers<sup>30</sup>. » On peut comprendre ici qu'Anaxagore voulait exprimer que le lieu de la mort n'a pas d'influence sur la vie après, ou bien, si l'on en croit l'épithète athée qui lui était quelquefois réservée, que le lieu de la mort n'importe pas puisque les Enfers n'existent pas. Dans tous les cas, j'ai présenté ce fragment, car les discussions du cosmopolitisme dans les sources que nous avons sont souvent trouvées dans des discussions de l'exil. La plupart du temps, l'on cherche à prouver que l'exil n'est pas un mal, car le sage est partout chez lui. Anaxagore ne dit pas cela, mais thématise tout de même le fait que l'exil, ou même mourir en exil, n'est pas un mal, car la mort est pareille partout.

Enfin, nous avons un témoignage intéressant sur Empédocle et de Pythagore qui dit :

« Pythagore et Empédocle déclarent qu'il existe non seulement une communauté des hommes, et entre eux et avec les dieux, mais aussi une communauté des hommes avec les bêtes brutes. Car il existe un esprit un qui pénètre, à la façon d'une âme, le cosmos tout entier et qui nous unit à eux<sup>31</sup>. »

---

<sup>28</sup> DL II,7.

<sup>29</sup> *Les écoles présocratiques*, p.593 (= Anaxagore, A, I).

<sup>30</sup> *Les écoles présocratiques*, p.610 (= Anaxagore A, XXXIVa).

<sup>31</sup> *Les écoles présocratiques*, p.239 (= Empédocle B, CXXXVI).

Ce fragment est intéressant, car il rappelle beaucoup la justification philosophique du cosmopolitisme stoïcien à une chose près. Pour les stoïciens, le *logos* ou le feu divin qui gouverne le monde est partagé par les dieux et les hommes, et c'est par cette raison commune que tous les hommes sont une communauté. Dans ce témoignage, les animaux sont inclus dans la communauté des hommes et des dieux par le fait qu'ils partagent l'esprit, ce qui justifie que nous ne fassions pas de mal aux animaux et soyons ainsi végétariens. Cette idée, qui est comme une extension du cosmopolitisme stoïcien, sera expressément réfutée par les stoïciens et ultimement par Cicéron.

### 1.2.3 Hérodote

Nous avons dit plus haut qu'Homère avait une vision relativement préethnique. La distinction entre Grecs et non Grecs, souvent par le terme péjoratif « barbaros » vient surtout après les victoires grecques contre les Perses<sup>32</sup>. Le sentiment panhellénique et la dépréciation des non grecs en résultant viendraient donc après Homère, mais surtout avec l'hégémonie athénienne de la première moitié du Ve siècle. Il est cependant intéressant de noter que l'historien des guerres médiques, Hérodote, écrivant en siècle de consolidation de l'identité panhellénique, se montre au courant du relativisme culturel entre les peuples<sup>33</sup>. En effet, il avance avec perspicacité que la raison pour laquelle chaque peuple juge ses lois comme bonnes est précisément parce qu'elles sont les siennes<sup>34</sup>. Malgré tout, le chauvinisme est prévalent dans la société grecque du Ve siècle, envers les « barbares », mais aussi entre les cités. Cependant, il advient qu'un contemporain d'Hérodote présenta lui aussi des idées à saveurs cosmopolites, bien qu'elles ne soient pas explicitées : Socrate.

### 1.2.4 Socrate

Comme nous l'avons vu, c'est de la bouche de Diogène et non de Socrate que vient probablement l'adjectif *kosmopolitês* alors, pourquoi parler de Socrate dans cette introduction aux idées cosmopolites? Cela parce qu'une tradition qui remonte au moins à Cicéron prête à Socrate des idées cosmopolites : « On demandait à Socrate

---

<sup>32</sup> Long 2008, p.52.

<sup>33</sup> Long 2008, p.52.

<sup>34</sup> Konstan 2009, p.474; Histoires 3.38.

de dire où il était citoyen. « Citoyen du monde » fut sa réponse : c'était le monde entier en effet qu'il considérait comme son pays d'origine et sa cité<sup>35</sup>. » Certains rejettent directement ces anecdotes, en disant qu'elles « manque[nt] de vraisemblance<sup>36</sup> », d'autres, tout en disant qu'elles ne sont probablement pas ce qui s'est littéralement passé, affirment qu'elles reflètent certains éléments de l'éthique socratique<sup>37</sup>. Les deux positions sont défendables. En effet, le fait que ces anecdotes soient également rapportées au sujet de Diogène le cynique laisse à croire qu'il s'agit là d'une tentative de faire remonter à Socrate la tradition cosmopolite. Dans le cas particulier de Cicéron, il cite cette anecdote au sujet de Socrate lors d'une discussion sur le thème « l'exil n'est pas un mal », il aurait bien pu citer Diogène. On peut spéculer que Cicéron, que l'on sait assez opposé aux cyniques, voulut court-circuiter les origines cyniques de la tradition du sage cosmopolite en la faisant remonter jusqu'à Socrate. Quoi qu'il en soit, nulle part chez Xénophon, ni chez Platon, ne retrouve-t-on cette anecdote si explicite quant au cosmopolitisme de Socrate, alors qu'en est-il si l'on met cette anecdote de côté? C'est à quoi tente de répondre Éric Brown dans son article « Socrates the cosmopolitan ». Il faut remarquer que Brown parle ici du Socrate tel que présenté par Platon, il n'est nullement question dans son article du Socrate de Xénophon. Je ferai ici un résumé de l'argumentaire utilisé pour montrer que Socrate est un précurseur du cosmopolitisme cynique et stoïcien, en ce sens qu'il se reconnaît des obligations morales envers tous les humains, même s'il est possible de dire qu'il a des obligations plus fortes envers ses concitoyens<sup>38</sup>.

Tout d'abord, Brown avance que c'est le rejet de la politique ordinaire pour une politique extraordinaire qui est à la base du cosmopolitisme de Socrate<sup>39</sup>. Par la politique ordinaire, l'on entend la politique ordinaire de la cité, et même dans ce cas, Socrate ne la rejette pas entièrement, mais refuse d'y participer à moins d'une demande explicite<sup>40</sup>. Sa politique extraordinaire est de faire bénéficier les hommes

---

<sup>35</sup> *Tusc.* V, 108. Voir Moles 1991, p.261, n.5, pour les autres occurrences de cette anecdote.

<sup>36</sup> Moles 1991, p.161.

<sup>37</sup> Brown 2000, p.74.

<sup>38</sup> Brown 2000, p.75.

<sup>39</sup> Brown 2000, p.75.

<sup>40</sup> Brown 2000, p.76.



par ses réfutations, de façon à les rapprocher de la sagesse. Et Socrate ne fait pas bénéficier que les Athéniens de sa politique extraordinaire. Il dit : « Voilà pourquoi aujourd'hui encore je vais partout, enquêtant et questionnant tous ceux des citoyens et des étrangers qui me paraissent être sages [...] »<sup>41</sup>. Brown soutient que tandis que la politique ordinaire est locale, la politique extraordinaire de Socrate est cosmopolite. Socrate est aussi cosmopolite lorsqu'il fait fi des distinctions conventionnelles (homme/femme, esclave/homme libre, etc.) dans les affaires morales<sup>42</sup>. Socrate ne rend pas explicite que la distinction entre Grecs et non-Grecs en est aussi une inutile dans les affaires morales, mais Brown croit qu'une interprétation charitable peut nous dire que Socrate fait fi de cette distinction dans les affaires morales<sup>43</sup>. En nous montrant que Socrate considère tous les humains comme sujets et aussi objets de considérations morales, Brown affirme : « So we must conclude that Socrate is committed to at least the minimal claim of moral cosmopolitanism : human beings have some obligations toward every other human being »<sup>44</sup>.

Ensuite, Brown est bien au courant que dans les dialogues, Socrate est éminemment athénien et que dans certains passages, il semble reconnaître des obligations spéciales envers ses concitoyens. Brown identifie trois passages en particulier, mais les interprète tous comme limitant les obligations particulières envers sa cité dans le sens suivant<sup>45</sup> : l'on doit obéir aux lois et aux commandes de sa cité, mais cela ne veut pas dire limiter les bienfaits de sa politique extraordinaire aux Athéniens.

Enfin, Brown se penche sur la question suivante : si la politique extraordinaire de Socrate est cosmopolite, pourquoi la limite-t-il à Athènes? Brown identifie deux raisons principales. Premièrement, la conception de la dialectique de Socrate est personnelle<sup>46</sup>. C'est-à-dire qu'il réfute une personne à la fois et pas une foule, il doit agir localement. Mais la question reste, alors pourquoi à Athènes et pas Syracuse? Deuxièmement, et répondant à la dernière question, Brown avance que l'Athènes de

---

<sup>41</sup> Brown 2000, p.78; Pl. *Ap.*, 23b4-b6.

<sup>42</sup> Brown 2000, p.79.

<sup>43</sup> Brown 2000, p.79.

<sup>44</sup> Brown 2000, p.80.

<sup>45</sup> Brown 2000, p.81; p.83.

<sup>46</sup> Brown 2000, p.86.

l'époque étant assez cosmopolite, il s'agit d'un bon endroit pour faire bénéficier Grecs comme étrangers. Mais il reste qu'à Athènes, sa politique extraordinaire bénéficiera majoritairement à des Athéniens. Alors, l'option restante serait de dire que, comme Athènes était une ville relativement libre et permissive en matière de liberté de parole, l'endroit était favorable à Socrate pour sa pratique de la réfutation<sup>47</sup>, ce qui termine le tout sur une note assez ironique, ironie que l'on sent d'ailleurs aussi dans l'*Apologie*.

En terminant, il semble raisonnable de penser que la tradition qui met dans la bouche de Socrate une réplique cosmopolite est originaire du stoïcisme, qui se réclamait souvent de Socrate. Toutefois, même en mettant à l'écart ces témoignages douteux, l'universalisme moral du Socrate de Platon lui permet de se glisser dans notre survol de l'histoire des idées cosmopolites.

### **1.2.5 Les socratiques**

Dans la foulée de Socrate, il y eut une variété de philosophes liés d'une façon ou d'une autre au célèbre Athénien, c'est pourquoi on les appelle parfois les socratiques. Comme Socrate développe une façon de penser qui, interprétée d'une certaine façon, contient des germes de cosmopolitisme, il n'est pas surprenant que certains de ses disciples aillent dans cette direction. Nous examinerons ici deux de ceux-ci, Aristippe et Antisthène. Nous connaissons Aristippe comme le fondateur de l'école cyrénaïque, une école hédoniste qui place le plaisir comme critère du bien. Long cite un passage des *Mémorables*, dans lequel Aristippe dit que son idéal est une vie de liberté et que son moyen pour y arriver est d'échapper au confinement de la nationalité et d'être un étranger partout<sup>48</sup>. Nous sommes ici très près de Diogène, excepté que celui-ci se dira citoyen partout, tandis qu'Aristippe dit qu'il est partout étranger ou hôte, en tant qu'étranger. Il y a tout de même similitude avec Diogène, parce que celui-ci, paradoxalement, est citoyen partout, par nature, en bafouant les coutumes locales. Cependant, l'on peut également penser qu'Aristippe ne fait pas un

---

<sup>47</sup> Brown 2000, p.87.

<sup>48</sup> Long 2008, p.53; Xen. *Mem.*, 2.1.13.

pas dans la direction du cosmopolitisme, mais plutôt vers une opposition à la citoyenneté en général<sup>49</sup>.

Quant à Antisthène, le maître supposé de Diogène et fondateur de l'école cynique pour certains, les points saillants de sa philosophie sont : « self-sufficiency, mental strength, freedom grounded in deliberate poverty, 'making reason one's city-wall,' as he is memorably quoted saying, and approval of the Homeric Odysseus for his adaptability and indifference to conventional shame<sup>50</sup> ». Nous retiendrons ici les deux derniers éléments. Tout d'abord, « faire de la raison les murs de sa cité », voilà une métaphore intéressante pour le sujet qui nous intéresse. Si l'on veut faire une interprétation selon la doctrine cynique, on peut dire que celui qui utilise sa raison traîne sa cité avec lui, car celle-ci le protège contre les aléas du sort. Ensuite, pour son approbation envers Ulysse, nous avons vu et verrons encore que l'adaptabilité aux circonstances est un thème très important pour les cyniques et les stoïciens. De plus, cette adaptabilité envers des circonstances adverses, en particulier l'exil, est souvent accompagnée de références au cosmopolitisme, comme dans le cinquième livre des *Tusculanes*. Maintenant que nous avons fait un tour d'horizon des idées cosmopolites précyniques, nous pouvons examiner le cynique par excellence, qui est peut-être le premier philosophe véritablement cosmopolite, Diogène de Sinope.

### 1.2.6 Diogène de Sinope

Comme nous l'avons dit plus haut, le fameux cynique fut probablement le premier à utiliser le terme *kosmopolitês*, un adjectif qu'il appliqua à lui-même. Mais qu'est-ce que ça veut dire? L'interprétation la plus simple est de comprendre le terme comme voulant dire « citoyen du monde », cependant, d'autres interprétations peuvent être proposées, se basant sur la polysémie du mot *kosmos*<sup>51</sup>. Cependant, admettons que l'on comprenne le terme comme disant « citoyen du monde ». Qu'est-ce que cela veut dire? Deux interprétations émergent concernant le cosmopolitisme de Diogène. Nous examinerons donc ces deux interprétations en nous rappelant que des nuances sont possibles entre ces deux pôles.

---

<sup>49</sup> Voir Xen. *Mem.*, (trad. : L-A Dorion), t.2, pt.1, p.136, n.10.

<sup>50</sup> Long 2008, p.53.

<sup>51</sup> Konstan 2009, p.473.

Tout d'abord, il est possible de voir le cosmopolitisme de Diogène comme majoritairement, ou même purement, négatif. C'est l'interprétation majoritaire concernant Diogène<sup>52</sup>. Cela voudrait dire que, dans un geste radical, Diogène renie l'idée de s'identifier comme venant d'Athènes ou Sparte ou même tout simplement de Grèce. Ce geste est radical dans la mesure où une forte partie de l'identité d'un homme adulte venait de sa provenance géographique ou ethnique<sup>53</sup>. Cela revient presque à rejeter la société en général. Long fait un lien entre l'affirmation de Diogène quant à sa citoyenneté du monde et une anecdote dans laquelle l'activité de Diogène est décrite comme celle de « falsifier la monnaie<sup>54</sup> ». Le mot désignant la monnaie est « *nomos* » ce qui veut également dire loi ou coutume. Or, on nous dit à ce sujet que Diogène opposait au *nomos* la nature et qu'il penchait nettement envers ce qui touchait à cette dernière<sup>55</sup>. Nous avons une série d'anecdotes présentant Diogène comme quelqu'un en marge de la culture ambiante : mendiant, sans aucune honte quant à l'exhibitionnisme, insultant les gens importants, etc. Mais quel est le rapport avec le cosmopolitisme dans tout cela? On peut voir son refus de s'identifier à une ville ou à sa terre d'origine comme simplement une conséquence de son attitude résolument anti-conventionnaliste. Le cas échéant, ce cosmopolitisme sera un moyen de ne pas restreindre la liberté du cynique qui voit les lois et la citoyenneté comme des restrictions de sa liberté<sup>56</sup>. Ainsi, la première interprétation du cosmopolitisme de Diogène se distingue d'une position philanthropique ou d'un universalisme moral. Cependant, certains commentateurs, par exemple Long et Moles refusent de se limiter à cette interprétation et voient une facette plus positive derrière le violent refus des conventions de Diogène<sup>57</sup>.

Ensuite, on peut tout de même voir que Diogène n'avait pas qu'un refus à proposer. Par exemple, il rejetait le *nomos* mais il lui opposait la nature. Et la nature humaine,

---

<sup>52</sup> Konstan 2009, p.473. Voir également Moles 1993, p.261, n.6 pour une revue de la littérature à ce sujet.

<sup>53</sup> Long 2008, p.50; Konstan 2009, p.474.

<sup>54</sup> DL, VI.20, (trad. : L. Paquet).

<sup>55</sup> DL, VI.71; Long 2008, p.53.

<sup>56</sup> Long 2008, p.54.

<sup>57</sup> Étant donné que nous ne faisons ici qu'un survol des idées cosmopolites, nous ne présenterons que les arguments de Long. Pour une présentation et une argumentation plus détaillée, nous renvoyons à l'article de Moles dans *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp.259-280.

Diogène ne la trouvait pas dans le plaisir sensuel ou dans les émotions, mais, en bon socratique, dans la raison<sup>58</sup>. Ainsi, son contre-culturalisme cherchait à montrer à ses concitoyens que les coutumes et les lois ne résistaient pas à l'examen de la raison<sup>59</sup>. Où est le cosmopolitisme là-dedans? C'est que de ce point de vue, Diogène cherchait à montrer que la raison était plus importante que les différences culturelles ou les préférences individuelles. C'est-à-dire que les humains qui partagent ce pouvoir de se fier à leur raison par-dessus leur culture particulière vivent dans un certain sens dans une communauté, celle des personnes sages qui sont capables d'autoexamen à la lumière de leur raison<sup>60</sup>. Cependant, la cité des sages ne sera pas un état mondial dans ce cas, mais plutôt une communauté abstraite qui unit les personnes ayant compris ce qui fait la nature humaine.

Cette interprétation plus généreuse de la pensée cosmopolite de Diogène ressemble cependant beaucoup à celle développée par les stoïciens par la suite. À un tel point qu'il est légitime de se demander si ce n'est pas plutôt une image de Diogène stoïcisée par nos sources malheureusement tardives. La question restera ici en suspens. L'envers de la médaille sera cependant également présenté, à savoir la thèse selon laquelle c'est chez les stoïciens que le cosmopolitisme s'est véritablement développé. C'est cette thèse que défend Eric Brown : celui-ci avance que ce sont les anciens stoïciens, en particulier Chrysippe, qui ont les premiers articulé une politique cosmopolite. Cette idée est particulièrement intéressante pour la suite de notre argument, car le même problème surgira pour Cicéron plus tard : comment justifier un engagement politique ordinaire dans la perspective d'un cosmopolitisme?

### **1.2.7 Les stoïciens**

Lorsque l'on parle de l'invention d'une politique cosmopolite par Chrysippe, l'on entend ceci : celui-ci suggérerait que la véritable *polis* est le *cosmos*, car seul celui-ci est ordonné selon la loi<sup>61</sup>. Cependant, Chrysippe suggérerait aussi au sage de

---

<sup>58</sup> Long 2008, p.54.

<sup>59</sup> Long 2008, p.54.

<sup>60</sup> Long 2008, p.54-55.

<sup>61</sup> Brown 2006, p.2.

s'impliquer en politique si rien ne l'en empêche<sup>62</sup>. Brown ne voit pas de contradiction dans le raisonnement de Chrysippe et le reconstitue en cinq parties. Premièrement, la fin de l'humain est de vivre en accord avec la nature, ce qui est équivalent à vivre vertueusement<sup>63</sup>. Ainsi, il ne suffit pas de vivre en accord avec les lois et coutumes locales, mais plutôt en accord avec la nature cosmique qui est la raison droite<sup>64</sup>. Deuxièmement, parmi les vertus avec lesquelles il faut vivre en accord, il y a la bienfaisance, qui est une espèce de la justice<sup>65</sup>. En voyant d'autres humains comme nous, nous sommes poussés à les aider. Troisièmement, Chrysippe, comme bien d'autres penseurs grecs, voit les hommes étant, par nature, politiques. La particularité de la pensée de Chrysippe, c'est qu'il élargit la portée du devoir de bienfaisance en l'étendant non seulement aux étrangers, mais aussi aux non-Grecs, ce qui est assez innovateur<sup>66</sup>. Ainsi, Chrysippe voit les humains dans une société qui comprend tous les humains. Quatrièmement, pour Chrysippe, comme pour les autres stoïciens, aider véritablement un humain consiste à promouvoir sa vertu et restreindre son vice, car ceux-ci correspondent au seul véritable bien et mal<sup>67</sup>. On pourrait être tenté de dire qu'aider les autres de cette façon ne demande pas nécessairement d'engagement politique, en prenant comme exemple Socrate ou Diogène, cependant ce n'est pas tout le monde qui peut être comme eux et les stoïciens admettent que les talents individuels sont importants pour décider comment agir selon les circonstances<sup>68</sup>. Alors, le stoïcien avide de faire bénéficier ses pairs cherchera une voie qui lui permettra de faire bénéficier le plus de gens possible<sup>69</sup>. Finalement, le stoïcien fera de la politique, parce que le but de la vraie politique est d'améliorer la vie des autres en faisant la promotion de la vertu et la restriction du vice par la loi<sup>70</sup>.

À ce stade, on voit que le sage stoïcien fera de la politique, mais on ne comprend pas nécessairement en quoi cet engagement politique est cosmopolite, puisque la

---

<sup>62</sup> Brown 2006, p.3.

<sup>63</sup> Brown 2006, p.5.

<sup>64</sup> Brown 2006, p.6.

<sup>65</sup> Brown 2006, p.7.

<sup>66</sup> Brown 2006, p.8.

<sup>67</sup> Brown 2006, p.8.

<sup>68</sup> Brown 2006, p.9.

<sup>69</sup> Brown 2006, p.9.

<sup>70</sup> Brown 2006, p.9.

politique est locale. Brown insiste sur le fait que cette politique n'est pas cosmopolite métaphoriquement (une simple philanthropie) ou encore par la création d'un état mondial<sup>71</sup>. Il présente deux façons par lesquelles Chrysippe pense une politique cosmopolite. Premièrement, Chrysippe donne comme exemple d'engagement politique le rôle de conseiller de prince à l'étranger<sup>72</sup>. Ainsi, dans nos considérations, le fait que notre engagement politique soit à l'étranger n'entre pas en ligne de compte, il faut réfléchir à ce que l'on peut faire sans être restreint par le lieu. Deuxièmement, le conseil qu'il donne sur la fin de la politique est cosmopolite, en ce qu'il s'applique à l'intérieur de la cité ou en dehors<sup>73</sup>. Le stoïcien qui fait de la politique fait sien le but de la promotion de la vertu et la restriction du vice dans la cité. Mais ce faisant, il fait aussi la promotion d'un genre de vie qui promeut en général la paix entre les cités et l'harmonie globale. Par exemple Zénon, dans sa cité idéale dont on sait que Chrysippe l'approuvait, imagine une cité sans défense militaire<sup>74</sup>. On voit donc que la participation d'un stoïcien à la politique locale, s'il garde en tête le but de la politique, sera cosmopolite.

Enfin, Brown, pour nous montrer en quoi les stoïciens ont vraiment innové et inventé la politique cosmopolite, compare la position de ceux-ci avec les précédents penseurs dits cosmopolites. Tout d'abord, il y a le plus célèbre cosmopolite de l'Antiquité : Diogène. Brown, dans la foulée de beaucoup de commentateurs, trouve difficile de considérer son cosmopolitisme autrement qu'un simple refus d'une identité locale et qu'un refus de la société en général<sup>75</sup>. Ensuite, il y a Anaxagore qui en regardant le ciel voit là sa vraie cité. Mais Brown considère son cosmopolitisme plutôt comme celui d'un savant qui se voit appartenir au *cosmos* et n'ayant pas d'implications politiques<sup>76</sup>. Le cas le plus intéressant est celui de Socrate, car celui-ci voyait sa tâche comme politique<sup>77</sup>. Cependant, celle-ci ne demande pas de changement aux structures politiques. Brown établit un contraste entre la position

---

<sup>71</sup> Brown 2006, p.11.

<sup>72</sup> Brown 2006, p.12.

<sup>73</sup> Brown 2006, p.13.

<sup>74</sup> Brown 2006, p.13.

<sup>75</sup> Brown 2006, p.18.

<sup>76</sup> Brown 2006, p.13.

<sup>77</sup> Pl. *Grg.* 521d6-8.

socratique et celle de Chrysippe, dont les visées demandent une transformation des structures politiques<sup>78</sup>. Bien qu'il concède que Chrysippe (et les anciens stoïciens en général) a juxtaposé deux idées déjà existantes, celle de « citoyen du monde » et celle d'encourager un engagement politique à l'étranger, il considère justifié de poser les stoïciens comme inventeurs de la politique cosmopolite parce que ceux-ci ont intégré ces deux idées dans un système cohérent sur la manière de vivre une vie bonne<sup>79</sup>.

Nous voilà donc au dernier échelon avant Cicéron sur l'échelle du temps des idées cosmopolites. Il y a cependant un petit aparté à faire concernant un possible candidat à l'origine de l'idée cosmopolite : l'impérialisme.

Il est important d'en parler ici, car, parmi les différentes pensées cosmopolites comprenant les stoïciens et leurs prédécesseurs, on n'en retrouve pas qui propose une structure supra-politique (dans le sens d'au-delà de la cité-État). Avec l'Empire perse et encore davantage avec les conquêtes macédoniennes et ultimement avec Alexandre le Grand, les penseurs grecs se retrouvent avec un modèle d'état multinational qui regroupe presque la majorité du monde connu jusqu'alors<sup>80</sup>. Certains, suivant l'interprétation de Plutarque, ont voulu voir dans les conquêtes d'Alexandre la tentative de réaliser la République de Zénon, mais cette idée n'est plus soutenue aujourd'hui<sup>81</sup>. Peut-être Plutarque a-t-il lui-même fait cette interprétation ou l'a-t-il trouvée chez d'autres penseurs, toujours est-il que nos sources ne nous donnent pas cette interprétation d'Alexandre cosmopolite chez des penseurs antérieurs<sup>82</sup>. Il est cependant raisonnable de penser que l'avènement de grands empires a fourni aux cyniques et aux stoïciens un modèle d'état mondial qu'ils ont pu ensuite adapter à leur philosophie<sup>83</sup>. De plus, le culte du sage comme agent

---

<sup>78</sup> Brown 2006, p.19.

<sup>79</sup> Brown 2006, p.20.

<sup>80</sup> Konstan 2009, p.479.

<sup>81</sup> L'exemple paradigmatique d'une interprétation cosmopolite des conquêtes d'Alexandre est l'article de Tarn : « Alexander the Great and the unity of mankind » (voir Tarn 1933). Voir la réfutation de Badian : « Alexander the Great and the Unity of Mankind » (Badian 1958).

<sup>82</sup> Konstan 2009, p.480.

<sup>83</sup> Brown 2006, p.19; Long 2008, p.55.



parfaitement rationnel propre à la philosophie stoïcienne et cynique peut avoir favorisé l'émergence d'une pensée cosmopolite fondée sur l'impérialisme :

« the idea that the wise were in a favorable position to identify the rules by which a universal polity should be governed lent itself to the privileging of the tradition of the conqueror, above all in the case of the Greeks, who perceived themselves superior to all other people in philosophy<sup>84</sup> ».

Même si la thèse de conquête basée sur un idéal cosmopolite est à rejeter, une justification des conquêtes macédonienne et plus tard romaine se basera sur ces liens entre cosmopolitisme et impérialisme. Nous verrons plus bas si une telle justification apparaît chez Cicéron.

### **1.3 Cicéron et le cosmopolitisme**

Par ce tour d'horizon, nous avons maintenant une meilleure vue d'ensemble de la tradition cosmopolite dont a hérité Cicéron. Celle-ci se décline en plusieurs types principaux : un cosmopolitisme préidentitaire chez Homère, une philanthropie chez Socrate, un cosmopolitisme négatif (même si certains exégètes diffèrent) chez Diogène, un cosmopolitisme basé sur l'appartenance à la communauté de la raison chez les stoïciens. Cependant, Cicéron vit aussi dans l'Empire romain qui s'étend à son époque sur de nombreuses terres et de nombreux peuples, ce qui le place dans un contexte politique dans lequel il participe à la vie politique d'un état multinational. On peut affirmer grossièrement que l'idée cosmopolite de Cicéron est une adaptation de l'idéal stoïcien à la réalité de la fin de la République romaine. Le but de ce mémoire est justement d'approfondir la nature de la pensée cicéronienne en ce qui concerne le cosmopolitisme et sa place dans la philosophie antique. Bien que l'on s'intéresse à un auteur antique, le propos est pertinent à l'heure actuelle également. En effet, le 20<sup>e</sup> siècle, avec une mondialisation de plus en plus réalisée, a vu une renaissance des idées cosmopolites après les désastreux excès des nationalismes belliqueux. Cependant, même à l'heure actuelle, on reconnaît l'importance des identités locales, alors il apparaît intéressant de voir que la question : « comment articuler des idéaux cosmopolites avec notre appartenance à une communauté

---

<sup>84</sup> Konstan 2009, p.480.

locale? », se posait déjà au premier siècle avant notre ère chez un auteur comme Cicéron.

Le plan de cette étude est comme suit. Tout d'abord, il s'agira d'aller voir les textes de Cicéron où il est question de cosmopolitisme, directement ou indirectement. Mais avant cela, il sera nécessaire de faire quelques remarques sur l'interprétation, car Cicéron parle rarement en son nom ; ainsi, il faut voir dans quelle mesure nous sommes autorisés à reconstruire une philosophie cohérente à partir de ses dialogues et ses traités. Premièrement, nous examinerons le *De Finibus*, particulièrement le troisième livre qui expose la doctrine stoïcienne de l'*oikeiosis* et du cosmopolitisme qui en découle, mais aussi les quatrième et cinquième dans lesquels le point de vue sceptique est mis de l'avant. Deuxièmement, le *De Officiis* sera mis à l'examen, un ouvrage qui a inspiré la renaissance de la doctrine de la loi naturelle et de la guerre juste. Les derniers ouvrages dans lesquels on cherchera la position de Cicéron sur le cosmopolitisme seront le *De Re Publica*. Ce seront donc ces ouvrages qui seront utilisés principalement, mais non exclusivement.

Ensuite, une fois armés de ces passages, nous pourrons affronter la problématique : comment s'articulent chez Cicéron les idéaux cosmopolites et l'appartenance à une communauté particulière, en l'occurrence la République romaine? À cette fin, nous ferons une brève revue de la littérature écrite à ce sujet. Après, nous présenterons notre thèse, qui est que cette tension entre idéaux cosmopolites et communauté particulière peut être mieux comprise à la lumière de la tension qui existe chez Cicéron entre l'attrait de la vie contemplative (philosophique) et celui de la vie active (politique).

## 2. Les textes

### 2.1 Remarques interprétatives

Avant d'aborder les textes de Cicéron dans lesquels il est question de cosmopolitisme, il reste un dernier point à aborder : celui de savoir quels principes interprétatifs adopter. Bien sûr, cette question pourrait faire l'objet d'une étude en soi, mais nous nous bornerons à établir quelques principes qui nous permettront de mener à bien cette étude-ci.

Nous cherchons ici à connaître quelle est la position philosophique de Cicéron concernant un sujet précis. Or, nous avons un problème : lorsque nous lisons les textes de Cicéron, celui-ci parle rarement en son nom. Pire, les personnages qu'il fait parler rapportent des positions de différentes écoles philosophiques auxquelles nous savons que Cicéron adhérerait plus ou moins. Comme les textes philosophiques de Cicéron sont écrits en différentes formes littéraires, il serait éclairant de les examiner sous leurs aspects formels avant d'imputer telle ou telle doctrine à Cicéron lui-même.

Premièrement, parfois Cicéron parle en son nom. C'est le cas des préfaces, mais aussi du *De Officiis*, qui se présente comme des conseils moraux que Cicéron donne à son fils. Comme il a publié ce traité sous cette forme, on peut croire sans trop de controverse qu'il approuve les idées présentées dans ce livre. Deuxièmement, nous avons des dialogues de Cicéron. Non pas des dialogues comme les dialogues dits socratiques de Platon, mais plutôt des dialogues dans lesquels les interlocuteurs parlent plus longuement et exposent chacun leur tour leurs doctrines et critiques, une forme dialogique qui viendrait d'Aristote. Or, même dans cette catégorie, nous sommes dans l'embarras, parfois Cicéron est un personnage du dialogue : par exemple dans les *Academica*, parfois le dialogue se déroule avant même la naissance de celui-ci : par exemple dans le *De Re Publica*. Lorsque Cicéron est un participant du dialogue, on pourra lui attribuer aux moins les idées qu'il propose ou défend en se demandant toutefois s'il ne fait pas que jouer un rôle pour faire avancer le débat. Lorsque Cicéron ne participe pas au dialogue, le problème est plus difficile. On pourra toujours aller

fouiller dans la préface pour voir quelle est la relation que Cicéron entretient avec les personnages historiques qu'il fait discourir ou s'il fait référence directement à sa position dans la préface. Bref, nous nous servons de la forme dans notre interprétation et dans le cas de ces dialogues cela veut dire prendre en compte le contexte dramatique et historique. Cependant, après ces différentes étapes, une question demeure : est-il possible de dégager une philosophie cohérente et de la présenter comme la philosophie de Cicéron à partir des différents textes de celui-ci?

L'on sait que Cicéron se considérait comme un sceptique de la Nouvelle Académie<sup>85</sup>. Ce faisant, il ne tenait aucune doctrine pour vraie, mais plutôt comme plus ou moins probable. Ainsi, en écrivant des dialogues dans lesquels il fait parler divers représentants des principales écoles de la philosophie hellénistique, il invite le lecteur à examiner les doctrines et leurs critiques pour qu'il vérifie par lui-même si elles sont probables ou improbables. Suivant cette voie, on pourrait dire que la seule, ou du moins la principale, position que l'on peut assigner à Cicéron est celle d'un scepticisme qui invite à penser par soi-même<sup>86</sup>. Cependant, dans le cadre de notre étude, il ne s'agit pas de faire une étude sur la conception cicéronienne de la philosophie en général, mais plutôt de voir ce qu'il a écrit sur un sujet précis. Avant de dire si oui ou non l'on peut retrouver une thèse cohérente sur le cosmopolitisme dans les livres philosophiques de Cicéron, il faut les examiner. Ensuite, suivant un principe de charité interprétative, nous tenterons de dégager en quoi consisterait le cosmopolitisme de Cicéron. Alors, même si Cicéron est un sceptique nous aurons une position philosophique concernant notre sujet et qui sera basée sur les textes de Cicéron.

---

<sup>85</sup> Par exemple, *Acad.* II, 7-10; *Fin.* V, 76; *Nat. D.* I, 1-14.

<sup>86</sup> Woolf défend une thèse de ce genre dans son livre *Cicero, The Philosophy of a Roman Sceptic*, en ajoutant aussi que Cicéron se préoccupe énormément de faire de la philosophie de façon romaine.

## 2.2 De Finibus

Ce dialogue a été écrit en 45 avant notre ère, au cours des dernières années de la vie de Cicéron, années très prolifiques sur le plan littéraire<sup>87</sup>. Cicéron n'a pas inventé le contenu de ces dialogues puisqu'il y présente les doctrines de différentes écoles de philosophie hellénistique. Quant à savoir si nous avons ici une simple traduction en latin de textes grecs préexistant ou réellement une adaptation, la perte des originaux rend cette question pratiquement insoluble. En tous les cas, comme nous l'avons dit plus haut, ce ne sera pas là la question qui nous occupera. Cette œuvre en cinq livres a pour sujet la finalité de l'agir humain. Cicéron le dit en ces termes :

« Pour moi, je crois avoir développé ici, dans presque toute son ampleur, la question de la limite suprême des biens et des maux, en cherchant, de mon mieux, non seulement à exprimer mon opinion personnelle, mais encore à présenter la théorie adaptée par chacune des écoles philosophiques<sup>88</sup>. »

À en croire ce passage, Cicéron ne fait pas que cataloguer les différentes opinions des écoles, mais aussi laisse apercevoir vers où penchent ses propres opinions.

Le premier livre expose la doctrine éthique épicurienne, le second en fait la critique, le troisième présente la doctrine stoïcienne, le quatrième en fait la critique, le cinquième contient la doctrine de l'Ancienne Académie et sa critique. Cicéron est un personnage et parle également en son nom dans les préfaces, au début des livres I, III et V. Nous étudierons ici principalement le livre III et les deux suivants. Pour quelle raison nous permettons-nous d'omettre les deux premiers livres? Tout d'abord parce que les passages sur le cosmopolitisme se trouvent dans le troisième livre. Mais surtout parce qu'il apparaît rapidement que la doctrine épicurienne du plaisir n'obtient pas l'approbation de Cicéron : « Si le plaisir, Brutus, était seul à plaider sa cause, au lieu d'avoir de si opiniâtres avocats, je crois qu'il s'effacerait devant une noblesse supérieure<sup>89</sup> », la

---

<sup>87</sup> *Fin.* (trad. : J. Martha), introduction, p.II.

<sup>88</sup> *Fin.* I, 4.

<sup>89</sup> *Fin.* III, 1.

noblesse supérieure étant la vertu. Il y a également la virulence de la critique de Cicéron envers les épicuriens au livre II, qui dépasse de loin la critique qu'il fait du stoïcisme, qui porte davantage sur les mots que sur le fond. Par ailleurs, sa relation au stoïcisme est plus nuancée. La position qu'il semble le plus approuver est cependant celle de l'Ancienne Académie. À cet effet, il dit : « Voilà précisément, Pison, la position qu'il s'agit de fortifier encore et encore, si tu réussis à la tenir, ce n'est pas seulement mon Lucius que tu pourras emmener dans ton camp ; c'est moi-même aussi<sup>90</sup> » en parlant de la position académicienne que la vertu suffit au bonheur, mais pas au bonheur suprême. Voilà qui donne un aperçu de la relation qu'entretient Cicéron avec les différentes positions éthiques présentées dans le *De Finibus*, mais nous aurons l'occasion de revenir sur le sujet plus bas.

Cependant, ce qui nous intéresse, c'est le chemin que suit Marcus Caton, le porte-parole que donne Cicéron aux stoïciens, à travers l'éthique stoïcienne, de l'*oikeiosis* à la philanthropie. Cela se trouve au livre III, puis nous irons voir si la critique du livre IV et l'approbation que donne Cicéron à la doctrine de l'Ancienne Académie suffisent à discréditer l'idée que Cicéron appuyait dans une certaine mesure le cosmopolitisme stoïcien.

Le passage le plus explicite de l'œuvre concernant le cosmopolitisme se retrouve au paragraphe 64. C'est un passage souvent cité, car c'est là qu'on retrouve l'une des plus anciennes utilisations de la métaphore du monde comme une cité des hommes et des dieux<sup>91</sup>. Plus précisément, il est dit : « Le monde, suivant la doctrine des stoïciens, est régi par la providence des dieux ; il est comme la résidence commune, comme la cité des dieux et des hommes, et chacun de nous est une partie de ce monde [...]»<sup>92</sup>. Cette image est utilisée par Caton pour montrer que les hommes, par nature, ont un devoir de sociabilité et d'entraide

---

<sup>90</sup> *Fin.* V, 95.

<sup>91</sup> Mis à part Cicéron lui-même (par exemple, *Rep.* I, 19; *Nat. D.* II, 154; *Leg.* I, 23) et, peut-être, un fragment d'Arius Didyme (LS, 64L). Mais, comme la doctrine stoïcienne que présente Caton est fort probablement empruntée à quelque stoïcien antérieur, on peut croire que l'image était commune avant que Cicéron ne l'utilise.

<sup>92</sup> *Fin.* III, 64.

qu'ils doivent cultiver. Mais il s'agit là, en quelque sorte, du point culminant de l'exposé que fait Caton de la doctrine stoïcienne de la fin ultime, qu'il oppose au plaisir des épicuriens. Le chemin qui mène Caton à parler de la cité des hommes et des dieux commence par l'exposition d'un concept central du stoïcisme : l'*oikeiosis* ou l'appropriation à soi.

Comme il a été dit plus haut, on reproche parfois à Cicéron de n'être qu'un doxographe qui rapporte pêle-mêle les doctrines des différentes écoles. Dans le cas du troisième livre du *De Finibus* tout au moins, la doctrine stoïcienne est présentée de manière ordonnée et selon une progression, comme le montre Wright<sup>93</sup>. Dans cet article, elle montre la progression que suit Caton dans son exposé, en débutant par l'argument « du berceau » pour prouver que chaque créature est appropriée à elle-même dès la naissance, jusqu'à l'amour que porte et doit porter l'humain par nature à tous les autres humains. Cependant, il faut garder en tête que Caton fait tout de même un exposé sur l'éthique stoïcienne, ainsi, pour se concentrer sur le chemin que suit Caton de l'appropriation vers la philanthropie universelle, nous survolerons les parties plus techniques sur les nuances de l'éthique stoïcienne.

Nous suivrons ici en grande partie Wright, car son analyse a le mérite de faire apparaître de quel principe découle le cosmopolitisme de Caton et en quoi il diffère des stoïciens antérieurs dont nous avons encore des témoignages. Caton utilise un argument qu'on appelle maintenant « cradle argument » ou argument du berceau. C'est-à-dire qu'il considère que le meilleur moyen de connaître la finalité de l'homme est d'observer les premiers instincts des nouveau-nés et des animaux. Comme le note Wright, on trouve des antécédents chez Platon, Aristote, mais surtout chez Chrysippe<sup>94</sup>. Chrysippe en effet, soutient que le premier attachement de l'animal est celui qui le lie à sa constitution propre<sup>95</sup>. La différence majeure entre Caton et Chrysippe sur ce point est le rôle que fait jouer

---

<sup>93</sup> Wright 1995, pp.171-195.

<sup>94</sup> Wright 1995, p.174.

<sup>95</sup> LS 57A.

Caton au concept d'amour de soi<sup>96</sup>. Pour Chrysippe, la créature est d'abord consciente de sa constitution et la nature l'attache à sa constitution, ce qui l'amène à faire le nécessaire pour la préserver. Dans le cas de Caton, l'amour de soi est ce qui joue le rôle de médiateur entre la conscience de sa constitution qu'a l'animal et le soin qu'il prendra en vue de sa préservation<sup>97</sup>. Autrement dit, chez Caton, l'impulsion vers l'autopréservation est interne et non pas imposée par une nature en quelque sorte personnifiée. Parmi nos sources, seul Caton fait jouer ce rôle à l'amour de soi. Quant à savoir si cette particularité est due à Cicéron, l'on peut proposer des noms, mais l'état de nos sources ne nous permet pas de déterminer avec confiance s'il s'agit là d'une innovation de Cicéron ou à qui celle-ci est due. L'important est de garder en tête que le premier motif de l'animal (et donc de l'homme) pour Caton est un amour de soi, partant d'une conscience de soi et de sa constitution, qui pousse vers la préservation de soi et de sa constitution.

La deuxième étape consiste en l'affection familiale. Cependant, la partie du troisième livre où Caton en parle est beaucoup plus loin. Dans son exposé, Caton veut montrer que le premier instinct est dirigé vers l'auto préservation plutôt que le plaisir. Il s'engage ensuite dans une discussion des mobiles ultérieurs, soit la sagesse et la beauté morale. Néanmoins, au paragraphe 62, Caton reprend son observation des instincts naturels pour dire que les humains sont évidemment faits pour avoir des enfants. La constitution humaine est ainsi faite que cette observation est aisée. Si le premier mouvement du nouveau-né est vers sa mère qu'il fait sienne, ou s'approprie, il dépend également de son père pour sa protection et plus tard pour sa nourriture, etc.<sup>98</sup> Également, l'observation des animaux révèle toute l'ardeur que les animaux mettent pour élever leurs petits, il faut donc que ce soit un instinct profond qui les guide et que, par conséquent, il s'agisse là d'une chose toute naturelle<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Wright 1995, p.175.

<sup>97</sup> *Fin.* III, 16.

<sup>98</sup> Wright 1995, p.179.

<sup>99</sup> *Fin.* III, 62.



Maintenant, nous nous écartérons de Wright. Parce que celle-ci voit une troisième étape entre l'affection familiale et l'amour de l'humanité, soit l'amitié civique. Pour Cicéron, comme pour Caton, la communauté politique, dans laquelle s'exercent l'amitié civique et l'action politique, joue un certain rôle de médiateur entre la famille et la philanthropie universelle. Caton dit effectivement, en parlant de l'amour des parents pour leurs enfants : « De cet instinct dérive aussi un sentiment naturel commun à tous les hommes, qui les intéressent les uns aux autres et qui fait qu'un homme, par cela seul qu'il est homme, ne peut absolument pas être un étranger aux yeux d'un autre homme<sup>100</sup> ». Caton semble ici sauter une étape et être déjà rendu à l'amour de l'humanité, mais il ajoute plus loin : « nous sommes ainsi par la nature même préparés à former des groupements, des assemblées, des cités<sup>101</sup> ». Le discours de Caton n'entre ainsi pas, du moins chronologiquement, dans le schéma en quatre étapes de Wright. De l'amour parental dérive la philanthropie qui lie tous les humains et c'est cette philanthropie qui pousse les humains à vivre en cité, rendant ainsi possibles l'amitié civique et la vie politique.

Mais le vrai problème pour moi n'est pas là. Il s'agit plutôt du fait que Caton semble égaler la vie en cité ou le dévouement à notre communauté à la philanthropie universelle d'un citoyen du monde. Or, le lecteur se rappellera que l'ambiguïté entre ces deux pôles d'affection est précisément le sujet de cette étude. Même dans cet exposé de la doctrine stoïcienne qu'on peut supposer orthodoxe, le problème du patriotisme contre cosmopolitisme revient, alors qu'on aurait pu croire qu'il disparaissait lorsque Cicéron faisait parler une personne qui n'avait pas ses obligations d'homme d'État. Mais bien sûr, Caton était lui-même un homme d'État important, patriote romain dévoué. Il faut donc continuer notre lecture pour comprendre comment s'articule le conflit entre les deux pôles d'appartenance dans le *De Finibus*.

C'est après avoir affirmé encore une fois que les hommes sont faits pour vivre socialement que Caton expose l'idée de la *cosmopolis*. Suivant le fait que le

---

<sup>100</sup> *Fin.* III, 63.

<sup>101</sup> *Fin.* III, 63.

monde est la cité des hommes et des dieux, il en déduit que « nous devons faire passer les intérêts de la communauté avant le nôtre<sup>102</sup> ». Mais de quelle communauté s'agit-il? Le début de la phrase laisse entendre qu'il s'agit de la communauté du genre humain, mais il dit plus bas : « Aussi faut-il louer l'homme qui va au-devant de la mort pour la république ; car il sied que la patrie nous soit plus chère que nous-mêmes<sup>103</sup> ». L'on peut croire que Caton fait un peu l'amalgame des deux, et que, comme dans la théorie de Hiéroclos des cercles concentriques qu'il faut s'efforcer de ramener vers soi, Caton veut que l'on rapproche de soi à la fois les intérêts de sa communauté politique et de la communauté du genre humain. L'instinct de sociabilité nous pousse à aimer nos concitoyens et rend naturel le fait de travailler pour la communauté et, étendu, nous amène à aimer le genre humain. Or, Caton ne semble pas ici considérer les cas où l'intérêt de la patrie est de faire la guerre, et donc, nécessairement, de tuer d'autres hommes. On retrouve plus loin : « on voit aisément que nous sommes faits pour nous unir, pour nous associer entre hommes, pour former une communauté naturelle<sup>104</sup> ». Après avoir montré que l'on possède un instinct de sociabilité, il en déduit d'un seul trait que nous sommes faits pour vivre en communauté et en communauté entre tous les humains. La possibilité de conflit entre les devoirs dus à sa communauté et au genre humain n'est pas envisagée. Néanmoins, Caton fait ensuite un ajout intéressant : cette association ne se fait pas seulement avec les hommes du présent, nous avons également des devoirs envers les générations futures ; il donne pour preuve l'existence des testaments, et un devoir d'éducation envers les autres<sup>105</sup>. Le but derrière l'exposition de ces devoirs est bien sûr de montrer que le seul plaisir n'est pas la fin ultime, sinon les hommes n'auraient pas ces instincts et devoirs.

Enfin, Caton fait deux remarques intéressantes. En bon stoïcien anthropocentrique, il exclut les animaux de la relation de droits qui lient les

---

<sup>102</sup> *Fin.* III, 64.

<sup>103</sup> *Fin.* III, 64.

<sup>104</sup> *Fin.* III, 65.

<sup>105</sup> *Fin.* III, 64-65; Wright 1995, p.192.

hommes entre eux<sup>106</sup>, car il leur manque la raison. En citant Chrysippe, il nous dit « le reste existe en vue des hommes et des dieux<sup>107</sup> ». Les animaux ne sont donc pas des citoyens de la *cosmopolis*. Il mentionne en passant la relation de l'individu avec le genre humain qui « constitue une sorte de droit civil » qui est le critère de la justice. Il s'agit là de la loi naturelle, un sujet dont nous parlerons plus en détail plus bas. La deuxième remarque est que, même dans la cité mondiale où tous les hommes travaillent pour le bien commun, Caton permet la propriété privée.

Nous avons ici suffisamment examiné l'exposé de Caton pour déterminer en quoi consiste la *cosmopolis* stoïcienne qu'il présente. Wright suggère que dans le paragraphe 64, Caton présente la cité des dieux et des hommes comme un état mondial gouverné par la loi naturelle<sup>108</sup>. Il me semble exagéré de parler d'un état ou d'un gouvernement mondial. On remarquera que Caton emploie le terme *quasi* (traduit par « comme ») : « Le monde [...] ; il est comme la résidence commune, comme la cité des dieux et des hommes, et chacun de nous est une partie de ce monde<sup>109</sup> ». L'interprétation qui me semble juste ici est que Caton, probablement comme les stoïciens qui sont les sources de Cicéron, emploie la métaphore de la *cosmopolis* à deux fins : (1) pour nous ouvrir à la perspective que les hommes ont des devoirs, non seulement envers leur famille et leur concitoyen, mais aussi envers tous les hommes et : (2) pour justifier qu'il faut considérer les intérêts de la communauté avant les nôtres, les hommes étant tous seulement une partie du monde. Comme preuve, la citation précédente se conclut ainsi : « [...] d'où il suit par une conséquence naturelle, que nous devons faire passer l'intérêt de la communauté avant le nôtre<sup>110</sup> ». Comme il a été dit plus haut, le conflit possible entre les intérêts de ces deux communautés n'est pas explicité dans cette œuvre et il faudra attendre d'autres livres philosophiques de Cicéron pour y voir plus clair.

---

<sup>106</sup> *Fin.* III, 67.

<sup>107</sup> *Fin.* III, 67.

<sup>108</sup> Wright 1995, p.189.

<sup>109</sup> *Fin.* III, 64.

<sup>110</sup> *Fin.* III, 64.

En parallèle avec cet exposé de la doctrine stoïcienne, il est intéressant de se pencher brièvement sur un passage du *De Legibus*, dialogue associé au *De Re Publica*, dans lequel le personnage de Cicéron expose lui-même une thèse cosmopolite. Dans ce passage, Cicéron fait un éloge de la philosophie et de la sagesse, car c'est par elles que l'on apprend à se connaître. Jusque-là, Cicéron est socratique, mais il devient stoïcien lorsqu'il dit que par l'observation et la contemplation de la nature, l'on devient cosmopolite. Il dit de celui qui progresse vers la sagesse :

« qu'il verra d'où viennent toutes ces choses [...] ce qu'il y a de divin et d'éternel ; quand il saisira pour ainsi dire le dieu qui en est le régulateur et le maître, qu'il reconnaîtra qu'il n'est plus borné par les murs d'une cité, habitant d'une région limitée, mais concitoyen du monde entier comme d'une ville unique [...] comme il prendra conscience de lui-même<sup>111</sup> ! »

Ce passage est intéressant, car il fait le lien entre : (1) la connaissance de soi, (2) le gouvernement divin de l'Univers et (3) la doctrine cosmopolite stoïcienne. Également, la progression nous rappelle celle de l'*oikeiosis*, de l'individu approprié à lui-même jusqu'au genre humain entier. Ainsi, on ne retrouve pas de contradiction entre la doctrine cosmopolite de Caton et celle de Cicéron dans ce passage du *De Legibus*, auquel nous aurons à revenir dans la dernière partie.

Maintenant que nous avons analysé en quoi consiste le cosmopolitisme présenté dans le livre III du *De Finibus*, il reste à savoir si l'on peut considérer les idées présentées par Caton comme approuvées par Cicéron. Comme il a déjà été dit, le livre IV consiste en une critique de l'exposé de Caton, de la bouche de Cicéron, et le livre V en un exposé de la doctrine sur les fins ultimes de l'Ancienne Académie par Pison cette fois encore suivi d'une critique de la part de Cicéron. En considérant la critique de Cicéron envers la doctrine stoïcienne et son attitude face à celle de l'Ancienne Académie, nous devrions avoir une idée quant à la pensée de Cicéron lui-même.

---

<sup>111</sup> *Leg.* I, 61.

En lisant le livre IV, on se rend compte rapidement que Cicéron, du moins dans sa critique, ne désavoue pas l'essence de l'éthique stoïcienne. Ce qu'il lui reproche c'est de reprendre essentiellement les positions éthiques de platoniciens et des péripatéticiens et de les présenter dans un nouveau vocabulaire technique qui ne convainc pas les gens<sup>112</sup>. Autrement, ils ne font que transformer les biens du corps et les biens externes en indifférents. À cet effet, il dit qu'il faudrait beaucoup de persuasion pour convaincre un habitant d'un petit village romain qu'il est voisin du monde entier (qu'il fait partie de la *cosmopolis*)<sup>113</sup>. Il n'est pas clair que cette critique vise l'essence de cette idée stoïcienne, Cicéron semble ici davantage vouloir montrer le manque de persuasion des doctrines stoïciennes<sup>114</sup>.

De manière plus intéressante pour nous, Cicéron affirme que les platoniciens sont les premiers à affirmer que l'amour parental comme l'amour marital est par nature, que le second est la source des autres affections familiales et qu'il s'agit là de la source de la vertu<sup>115</sup>. Cicéron présente également à son compte la théorie de l'*oikeiosis*. Il propose que chaque organisme cherche sa préservation, que le désir d'autopréservation est la première impulsion que la nature donne aux créatures vivantes<sup>116</sup>. Seulement, cette seconde présentation de la théorie de l'appropriation à soi sert à montrer l'incohérence des stoïciens, pour qui seuls comptent les biens de l'âme, soit les vertus, alors que Cicéron dit que si l'autopréservation est un instinct naturel que l'on doit suivre, il faut l'appliquer à sa constitution physique comme mentale. Les biens du corps et les biens externes ont une valeur, quoique très faible comparée à un bien tel que la vertu. Néanmoins, la vraie sagesse est la protectrice de l'homme, corps et esprit, car la nature nous a appropriés à notre constitution entière<sup>117</sup>. L'essentiel du livre IV

---

<sup>112</sup> *Fin.* IV, I, 2.

<sup>113</sup> *Fin.* IV, 7.

<sup>114</sup> Pour Woolf, Cicéron, en critiquant de cette façon le cosmopolitisme, fait deux remarques implicites : (1) toute éthique est locale, et (2) en éthique le style et le contenu du discours sont inséparables, si l'on veut provoquer un changement chez le lecteur ou l'auditeur. Voir Woolf 2015, p.159.

<sup>115</sup> *Fin.* IV, 17.

<sup>116</sup> *Fin.* IV, 25.

<sup>117</sup> *Fin.* IV, 17.

peut être résumé ainsi. Il ajoute à la fin que des stoïciens plus tardifs comme Panétius ont mieux compris l'éthique en y incorporant davantage de l'enseignement des péripatéticiens et des platoniciens<sup>118</sup>.

La situation dramatique du cinquième livre est différente des autres. Nous sommes à Athènes, à l'époque où Cicéron y étudiait la philosophie. Le principal exposé est celui de Marcus Pison, qui présente l'éthique de l'Ancienne Académie. Celui-ci recommande à Cicéron (Marcus) d'abandonner la Nouvelle Académie, sceptique, pour revenir à l'Ancienne Académie, représentée par Antioche d'Ascalon<sup>119</sup>. Il fait une revue des possibilités quant à l'identité du bien suprême, les réfutant toutes excepté celle qui dit que le bien suprême se trouve dans les choses qui sont en accord avec la nature<sup>120</sup>. Sa preuve principale pour arriver à ce résultat est encore une fois le chemin que les créatures vivantes parcourent dans leur appropriation à soi. Cette troisième formulation de l'*oikeiosis* va comme suit : la première impulsion est l'amour de soi qui mène à l'autopréservation. C'est ensuite que la conscience de soi nous permet de comprendre raisonnablement ce que nous faisons par instinct : le bien suprême se trouve dans une vie en accord avec la nature et sa nature humaine<sup>121</sup>. Encore ici, rien de bien nouveau par rapport à l'éthique stoïcienne.

Plus loin, Pison rappelle, comme Caton, toute l'importance de la solidarité humaine dans la sphère morale<sup>122</sup>. Celle-ci part de l'amour des parents pour leurs enfants, pour s'étendre à la famille, la famille éloignée, la famille par alliance, aux amis, au voisinage, aux citoyens d'un même État puis à tout le genre humain. Ce sentiment de solidarité avec tous les humains est aussi celui qui donne à chacun ce qui est sien, il s'agit là de la justice, la vertu capitale selon Pison, car toute action vertueuse visera le bien commun, regardant chaque homme comme une fin en soi<sup>123</sup>. À cet effet, il rappelle que « puisque nous

---

<sup>118</sup> *Fin.* IV, 79.

<sup>119</sup> *Fin.* V, 7.

<sup>120</sup> *Fin.* V, 23.

<sup>121</sup> *Fin.*, V, 24-25.

<sup>122</sup> *Fin.*, V, 65.

<sup>123</sup> *Fin.*, V, 65.

voulons que l'humanité soit une société unique<sup>124</sup> », les rapprochements entre humains, aussi distants soient-ils, seront également désirables en soi. Dans cette phrase, nous avons une belle preuve textuelle que l'Ancienne Académie, telle que présentée par Cicéron dans la bouche de Pison, avait elle aussi des tendances cosmopolites. Mais c'est là Pison qui parle, qu'en est-il de Cicéron qui fait ensuite son habituelle critique? La critique de Cicéron se borne à des détails et moins à l'essentiel de l'exposé de Pison. Il s'en prend majoritairement à la doctrine selon laquelle le sage est toujours heureux. De plus, sa critique du livre IV va sensiblement dans la même direction que l'éthique académicienne de Pison. Enfin, il y a la phrase suivante : « Mais, dis-moi, ne te souviens-tu pas que j'ai le droit d'« approuver » ce que tu as dit? Car les choses qui paraissent à quelqu'un « probables », est-il possible qu'il ne les « approuve » pas<sup>125</sup>? ». Possiblement, Cicéron parle ici de façon générale et ne parle pas de l'éthique que vient de présenter Pison. Mais il semble raisonnable de croire que, parmi les choses qui lui apparaissent probables, se trouve l'éthique que Pison développe dans son discours.

En tous les cas, il semble que la brève analyse que nous venons d'effectuer montre que Cicéron ne désavouait pas la théorie de l'*oikeiosis*, ainsi que l'importance que donnaient Caton et Pison à la solidarité qui devrait exister entre tous les humains. Néanmoins, il faudra sortir des limites du *De Finibus* pour éclaircir davantage la question.

### **2.3 De Officiis**

Ce traité est la dernière œuvre philosophique qu'a écrite Cicéron, un peu avant sa mort en 44 avant notre ère. Bien que moins réputé qu'auparavant, il s'agit là d'un des livres de philosophie morale les plus influents. Cette œuvre en trois livres est présentée sous la forme d'une lettre que Cicéron envoie à son fils pour le conseiller dans ses choix de la vie courante, afin d'en faire un jeune homme vertueux. Ainsi, Cicéron écrit ici en son nom et simplifie notre analyse. Nous

---

<sup>124</sup> *Fin.* V, 67.

<sup>125</sup> *Fin.* V, 76.

pourrons donc comparer les idées qu'il développe dans ces pages avec celles que nous avons trouvées dans le *De Finibus*.

Cependant, comme souvent, Cicéron ne se cache pas que ces idées ne sont pas originales. Dans le cas présent, il avance qu'une discussion sur les devoirs exige qu'on aille dans le sens des « stoïciens, académiciens et péripatéticiens<sup>126</sup> » en général, mais surtout suivra-t-il les stoïciens? Le titre même « *De Officiis* » fait référence à un terme technique stoïcien, en grec *kathekon*, qui signifie une action convenable, indifférente, mais en accord avec la nature, que l'on peut traduire par « devoir ». Dans le *De Finibus*, la question était de savoir quelle était la fin ultime ou le bien suprême, ici, Cicéron cherche à savoir ce qu'il convient de faire dans des situations particulières. Cicéron se base surtout sur un traité similaire de Panétius, mais qu'il complète et adapte à sa façon<sup>127</sup>. Le plan du traité est le suivant : le premier livre traite de ce qui est convenable, la beauté morale et les devoirs qui en découlent, le deuxième parle de l'utile et le troisième se concentre sur les conflits possibles entre le convenable et l'utile<sup>128</sup>. Nous pouvons donc commencer notre analyse des trois livres en nous concentrant sur ce qui a trait au cosmopolitisme et à la philanthropie.

Au début du livre, Cicéron reprend le thème déjà visité dans le *De Finibus*, à savoir le chemin de l'appropriation à soi vers la vertu. Par nature, chaque espèce vivante prend soin d'elle et recherche le nécessaire<sup>129</sup>. Par la suite vient l'instinct de reproduction et de prendre soin de sa progéniture. Mais le propre de l'homme est qu'il est par nature un animal social. Et contrairement aux autres animaux, il est social par la raison, ainsi, le genre humain forme une « communauté du langage et de la vie<sup>130</sup> ». On voit ici que Cicéron, lorsqu'il parle de l'origine des vertus morales, est encore dans un discours très stoïcien et plutôt cosmopolite qui sera modéré par la suite.

---

<sup>126</sup> *Off.* I, 6.

<sup>127</sup> *Off.* I, 7.

<sup>128</sup> *Off.* I, 9-10; *Off.* II, 9.

<sup>129</sup> *Off.* I, 11.

<sup>130</sup> *Off.* I, 11.



La majeure partie du premier livre consiste en une description des devoirs qui découlent des différents aspects de la beauté morale. Nous nous concentrerons surtout sur sa discussion des devoirs de justice, car c'est là que l'on peut retrouver le plus de passages susceptibles d'être pertinents à notre analyse. Il met en évidence sa conception des devoirs de justice au sens large (par rapport aux devoirs plus étroits de générosité) : ne nuire à personne, excepté si c'est pour répondre à l'injustice, garder communs les biens communs et privés les biens privés<sup>131</sup>. Un autre office de la justice est de « resserrer le lien social entre les hommes<sup>132</sup> ». On peut facilement interpréter ce passage comme un appel à une philanthropie universelle, ce qui facilite les rapprochements avec l'exposé de Caton. Dans le même ordre d'idée, Cicéron affirme que la vraie justice n'a pas d'attachements personnels et il cite Térence : « rien de ce qui est humain ne lui est étranger » en déplorant le fait que ce soit rarement le cas<sup>133</sup>. Cependant, nous sommes ici dans les grandes lignes de ce qu'est la justice et il n'est pas encore précisé en quoi consistent les devoirs que l'on a envers les hommes en général.

Néanmoins, Cicéron poursuit avec une des premières théories de la guerre juste. Ce qui est nouveau et intéressant pour notre propos, c'est qu'il affirme que l'on a des devoirs à observer non seulement envers des nations étrangères, mais également envers des nations ennemies. L'État a à remplir deux principes généraux pour que la guerre soit juste<sup>134</sup> : (1) n'entreprendre une guerre que lorsque la voie de la discussion n'est plus possible (2) conduire la guerre de façon à arriver à une paix durable. Le deuxième principe implique de ne pas tuer ceux qui se sont conduits « de façon ni sauvage ni barbare » ni ceux qui se rendent. De même, s'il s'agit d'une guerre entre deux puissances pour s'assurer la domination, il faut la conduire de façon moins intense pour que, la guerre finie, la domination de l'un ou de l'autre apporte la paix<sup>135</sup>. Même si nous avons chez

---

<sup>131</sup> *Off.* I, 20.

<sup>132</sup> *Off.* I, 22.

<sup>133</sup> *Off.* I, 30.

<sup>134</sup> *Off.* I, 34-36.

<sup>135</sup> *Off.* I, 38.

Cicéron une des premières expositions d'une théorie de la guerre juste, il ne se cache pas que « les conditions de la guerre juste ont été codifiées de façon absolument sacrée dans le droit fécial du peuple Romain<sup>136</sup>. » Parmi les conditions qui sont apparemment dans ce droit se trouve la nécessité de déclarer la guerre, ou la faire après réclamation et l'interdiction pour des non-soldats de prendre part aux batailles<sup>137</sup>. Nous sommes ici loin d'une vision utopique d'une *cosmopolis* où les hommes sont tous frères, mais l'on voit néanmoins que Cicéron inclut dans sa conception de la justice des devoirs envers même nos ennemis déclarés.

Ensuite vient la discussion des devoirs de générosité, qui ne sont pas la même chose que la justice au sens fort, mais font tout de même partie des devoirs de justice en général. Cicéron ajoute que pour resserrer les liens entre les hommes et servir la justice, il nous faut montrer de la bonté envers le plus de monde le plus près de nous<sup>138</sup>. Cependant, mis à part nos proches, il y a également une « société du genre humain » tout entier. Nous tombons ici dans le vif de notre sujet, car Cicéron parle ici des différents « niveaux de la société humaine<sup>139</sup> » et leur importance relative. Dans cette société du genre humain, les devoirs que nous avons envers les étrangers sont somme toute assez limités. Nous avons comme devoir de donner à un étranger tout ce que l'on peut donner sans que cela nous enlève quoi que ce soit : accès à l'eau courante, accès à un feu, des conseils<sup>140</sup>. Voilà les devoirs envers le cercle le plus large, pour prendre une image courante dans ces discussions.

Cicéron dit que le niveau le plus important est celui avec lequel on a le plus de liens, soit la communauté de naissance ou la communauté politique<sup>141</sup>, cependant sa rhétorique laisse entendre que les niveaux les plus importants sont, tour à tour : celui de la maison, car il s'agit du principe de la cité et le niveau

---

<sup>136</sup> *Off.* I, 36.

<sup>137</sup> *Off.* I, 36.

<sup>138</sup> *Off.* I, 50.

<sup>139</sup> *Off.* I, 53.

<sup>140</sup> *Off.* I, 51.

<sup>141</sup> *Off.* I, 51.

où tout est en commun, celui des amis, car il s'agit de la vraie communauté de gens de bien<sup>142</sup>. Cependant, il poursuit : « mais, à bien examiner toutes choses des yeux de la raison et du cœur, de tous les liens sociaux, aucun n'est plus important que celui qui existe pour chacun de nous avec la république<sup>143</sup>. » La communauté politique l'emporte donc ici clairement, non seulement sur les devoirs envers les étrangers, mais également sur ceux envers la famille et nos parents, précisément parce que l'intérêt de la communauté politique englobe ceux-ci. En cas de conflit, les devoirs envers la patrie priment sur ceux envers les parents, puis viennent les proches, les enfants, la maison et ensuite les parents éloignés<sup>144</sup>. Cependant, Cicéron nous prévient qu'il ne s'agit pas là d'un absolu, mais que les circonstances comptent, le devoir qui prime est celui qui est le plus nécessaire selon les circonstances.

Deux choses restent à examiner dans le livre premier. Tout d'abord, Cicéron nous entretient de ce qu'il est convenable pour les étrangers de faire dans leur communauté d'accueil : « Le devoir de l'étranger et de l'étranger résidant est de ne rien faire en dehors de son occupation, de ne se mêler en rien d'autrui et de n'être dans l'État étranger absolument pas curieux<sup>145</sup>. » Nous sommes loin ici des élans cosmopolites des premières pages. Cicéron reconnaît la nature sociale de l'homme et l'encourage à se mêler de politique, mais apparemment, seulement dans sa communauté de naissance et pas lorsqu'on la quitte.

Ensuite, à la toute fin du livre, il esquisse une seconde hiérarchie des devoirs. En effet, il écrit :

« dans le cadre même de la communauté sociale, il y a une hiérarchie des devoirs qui permet de comprendre lequel l'emporte sur l'autre : les premiers devoirs sont dus aux dieux immortels, les seconds à la patrie, les troisièmes aux parents et ensuite, suivant un ordre, à tous les autres<sup>146</sup>. »

---

<sup>142</sup> *Off.* I, 53-55.

<sup>143</sup> *Off.* I, 57.

<sup>144</sup> *Off.* I, 58-59.

<sup>145</sup> *Off.* I, 125.

<sup>146</sup> *Off.* I, 160.

Ainsi, dans cette nouvelle hiérarchie, les devoirs de piété sont à placer en haut de tout autre, alors que normalement Cicéron place ceux envers la patrie au premier rang. Il restera à voir si cette seconde hiérarchie peut avoir une incidence sur la primauté de la patrie ailleurs observée.

Le deuxième livre du *De Officiis*, qui parle des devoirs découlant de l'utilité, offre peu de passages qui concernent notre propos. Nous en soulignerons deux, qui traitent d'un sujet sur lequel nous reviendrons plus bas : l'impérialisme romain. Tout d'abord, dans une section dans laquelle il parle des manières de concilier les hommes entre eux, il donne l'exemple de Rome : « Ainsi pouvait-on parler plus justement de patronage de l'Univers [*orbis terrae*] que de domination [*imperium*]<sup>147</sup>. » Il est intéressant de remarquer que le vocabulaire fait penser au cosmopolitisme alors qu'il est question de l'Empire romain, qui a alors presque atteint les dimensions d'un empire mondial. Cicéron rappelle justement un peu avant que les Romains ont été un exemple dans leur manière de concilier les hommes, car ils s'assuraient la domination [*imperium*] par des bienfaits et ils n'usaient de la force que pour assurer cette domination ou pour aider leurs alliés<sup>148</sup>. On remarque que les Romains menaient alors des guerres justes, selon la définition développée dans le premier livre. Ensuite, un passage consiste en un conseil à celui qui veille sur l'État : « en outre, ils auraient soin par tous les moyens en leur pouvoir, en temps de guerre comme en temps de paix, d'accroître l'État dans son pouvoir, dans son territoire, dans ses revenus<sup>149</sup>. » Encore ici, il s'agit de dire qu'il est légitime et juste de travailler pour l'État, même si cela veut dire le faire progresser dans sa domination.

Ces deux passages du deuxième livre, comme l'inclusion du maintien de la domination comme possible critère d'une guerre juste, semblent pouvoir s'appliquer généralement et légitimer la domination d'un État, peu importe lequel. Cependant, Cicéron donne toujours comme exemple de domination juste et bienfaisante celle de Rome, et cela n'est nulle part plus clair que dans l'exposé

---

<sup>147</sup> *Off.* II, 27.

<sup>148</sup> *Off.* II, 26.

<sup>149</sup> *Off.* II, 85.

de Scipion au deuxième livre du « *De Re Publica* ». Comme il a été dit, ce lien que semble parfois faire Cicéron entre le cosmopolitisme et l'impérialisme romain sera l'objet d'une analyse plus approfondie plus bas, car il faut prendre au sérieux l'idée que, sans avoir été le motif des expansions territoriales romaines ou hellénistiques, ces énormes empires peuvent avoir semblé au philosophe de l'époque être la *cosmopolis* réalisée.

Nous pouvons maintenant passer au troisième livre. Comme nous l'avons dit plus tôt, ce livre traite du conflit possible entre l'utile et le beau, et Cicéron fait remarquer que Panétius, bien qu'il ait dit qu'il aborderait le sujet, ne l'a pas fait. Cela laisse à penser que ce livre est original<sup>150</sup>. Pour un stoïcien pur et dur, il n'y a pas de conflit, ce qui est vraiment utile, c'est le beau ; reprenant une thèse socratique, en gardant en tête que la véritable beauté est la beauté morale. Pourtant, dit Cicéron, les hommes accomplissent rarement des actions véritablement belles, c'est-à-dire des devoirs parfaitement droits<sup>151</sup>. Il faut donc qu'il y ait un guide ou un critère pour décider quelle action accomplir entre une qui semble belle et une autre utile. La première chose à garder en tête en cas de conflit, selon Cicéron, c'est de ne pas nuire à l'homme<sup>152</sup>. Qu'un homme augmente son bien aux dépens d'autrui est le pire crime contre nature, car cela mine la base même du lien social entre les humains et rend la vie en commun impossible. Après avoir exposé cette règle de base et universelle, il poursuit en disant que pour cette raison, chaque homme devrait se donner comme but que son intérêt concorde avec l'intérêt de tous<sup>153</sup>. En fait, ces deux intérêts concordent, il s'agit là d'une condition de la société humaine, cependant, certains s'imaginent que leur intérêt diverge de celui de tous, alors que leur *véritable* intérêt est commun. Cette concordance d'intérêts rend inévitable qu'il ne faille pas nuire à autrui, car par conséquent, l'on se nuirait à soi-même.

---

<sup>150</sup> *Off.* III, 7-10.

<sup>151</sup> *Off.* III, 11-13.

<sup>152</sup> *Off.* III, 21.

<sup>153</sup> *Off.* III, 26-27.

Ensuite, les choses commencent à être intéressantes pour nous, car Cicéron parle d'une manière qui rappelle des cercles concentriques. Il nous dit d'abord qu'il est absurde que quelqu'un se sente des obligations envers sa famille, mais pas envers ses concitoyens. L'opinion qui dit qu'il n'y a pas de lien en vue de l'intérêt général entre citoyens « déchire tout lien social de la cité<sup>154</sup>. » Mais après avoir inclus les citoyens dans nos obligations sociales, il faut également inclure les étrangers, et donc les humains en général. Cela parce que le contraire « romp[t] le lien social commun du genre humain<sup>155</sup> » sur lequel reposent la justice et les autres vertus communautaires. « Or, ceux qui les font disparaître, c'est aussi envers les dieux immortels qu'il faut les juger impies<sup>156</sup>. » On peut penser que Cicéron, sous l'influence stoïcienne, considère que les hommes sont, par la nature divine, faits pour vivre ensemble. Alors, détruire les vertus qui rendent possibles ce vivre ensemble consiste en une impiété. Quoiqu'il en soit, ce passage révèle que pour Cicéron, le juste doit considérer ses devoirs envers tous les humains ou ne pas être juste. Évidemment, ce ne seront pas tous les devoirs qui seront universels et c'est là que le patriotisme de Cicéron sera en tension avec son humanisme. Une exception notable au principe de non-nuisance est que nous n'avons pas de devoirs envers les individus qui se retirent de la communauté de la justice, par exemple les pirates et les tyrans<sup>157</sup>. Revenant sur le thème des devoirs envers les étrangers, Cicéron affirme : « Ils font mal encore ceux qui interdisent aux étrangers le séjour des villes et les bannissent<sup>158</sup>. » Cependant, il approuve le fait de ne pas leur donner les droits des citoyens. On voit que, même si l'on a des devoirs envers tous, les liens entre citoyens étant plus grands, nous avons des devoirs plus étendus envers eux.

Enfin, à la fin d'une longue section où il se demande s'il est approprié de mentir par omission, il y a un paragraphe qui ramène encore l'idée de cercle

---

<sup>154</sup> *Off.* III, 28.

<sup>155</sup> *Off.* III, 28.

<sup>156</sup> *Off.* III, 28.

<sup>157</sup> *Off.* III, 35-37. Aussi, *Off.* III, 107-108, où Cicéron rappelle que le droit fécial s'applique aux ennemis mais pas aux pirates et aux brigands.

<sup>158</sup> *Off.* III, 47.

concentrique. Il y est dit que, même si tromper par omission n'est pas puni par la loi civile dans certains cas :

« la loi de la nature l'interdit. Il existe une société en effet [...] qui, de sa nature, s'étend largement, celle de tous les hommes entre eux ; une société plus restreinte, de ceux qui appartiennent à la même nation ; une plus étroite, de ceux qui sont de la même cité<sup>159</sup>. »

Ainsi, les lois de la nature sont celles qui s'appliquent le plus largement, à la société de tous les humains. Elles tiennent également dans les rapports entre gens de même nation et de même cité, contrairement aux lois civiles, qui ne s'appliquent pas aux cercles plus larges.

Au terme de cette revue des passages pertinents du *De Officiis*, nous pouvons faire une brève synthèse de ce qui ressort de cette œuvre concernant le cosmopolitisme. Nous avons vu que certains passages montrent que Cicéron peut être appelé cosmopolite dans un certain sens : pour lui, il y a une chose telle que la communauté du genre humain et chaque homme a des devoirs envers cette communauté. Par contre, les devoirs que nous devons aux étrangers sont plutôt restreints, ils consistent majoritairement en des devoirs d'hospitalité. De tous les cercles concentriques de nos allégeances, celui de la patrie est le plus important pour Cicéron, car il regroupe toutes nos appartenances sous-jacentes, notre famille, nos parents, nos concitoyens. Par contre, l'État auquel nous appartenons a des devoirs d'hospitalité envers les étrangers et même envers ses ennemis : c'est le droit des gens, qui dicte les règles de la guerre juste. Enfin, Cicéron, dans ses critères de guerre juste, inclut comme cause juste d'une guerre la domination d'un territoire disputé entre deux puissances. Cela laisse entendre que l'Empire romain a été juste dans sa conquête de la majorité du bassin méditerranéen et de là, il est facile de croire que pour certains Romains de l'époque, peut-être même Cicéron, l'Empire romain était le rêve cosmopolite des stoïciens réalisé dans les faits. Nous verrons que des considérations similaires se trouvent dans le *De Re Publica*.

---

<sup>159</sup> *Off.* III, 69.

## 2.4 De Re Publica

Ce dialogue en six livres a été écrit par Cicéron presque une décennie avant les deux ouvrages étudiés plus haut, soit vers la fin des années 50 avant notre ère, un peu après son retour d'exil<sup>160</sup>. Cette œuvre nous serait presque totalement perdue, sans sa redécouverte sur un palimpseste au début du 19<sup>e</sup> siècle. En exceptant les citations plus ou moins longues par Cicéron et d'autres auteurs, la dernière partie du VI<sup>e</sup> livre, connue comme *Le Songe de Scipion*, est la seule partie ayant survécu aux siècles, par une tradition manuscrite distincte provenant d'un commentaire de Macrobie. Néanmoins, il s'agit d'une œuvre fragmentaire et il faut le garder à l'esprit avant d'avancer des conclusions.

Comme nous l'avons dit, il s'agit d'un dialogue, mais, contrairement à certains autres livres de Cicéron, il n'est pas un participant. La situation dramatique a lieu en 129 avant notre ère, ce qui explique l'absence de Cicéron. Les participants à ce dialogue sont des figures publiques importantes de l'époque, le principal locuteur étant Scipion Émilien, Gaius Lélius et Lucius Furius Philus. Scipion semble ici jouer le rôle de porte-parole de Cicéron. Ayant été consul, général qui a pris et détruit Carthage, philhellène, mais très romain, alliant la plus grande participation politique avec un souci pour la vie intellectuelle, il représente à bien des égards le parfait Romain pour Cicéron. C'est pourquoi nous ne nous gênerons pas pour identifier ses idées avec celles de Cicéron. Quant à Lélius, la partie la plus intéressante de ses discours est celle qui concerne la loi naturelle. Son discours s'oppose à celui de Philus, qui joue le rôle de défenseur de l'injustice, disant qu'il est impossible de gouverner sans elle. Scipion semble dans ce cas approuver la thèse de Lélius, qu'il est impossible de gouverner sans justice. Mais nous reviendrons à ces cas particuliers d'interprétation plus tard, l'important étant que Scipion agit comme porte-parole de Cicéron.

Le sujet principal du premier livre commence après un préambule sur les genres de vie dont nous discuterons plus loin. Le sujet est le suivant : quelle est la meilleure forme de gouvernement? Comme on ne retrouve pas ici de passage

---

<sup>160</sup> *Rep.* (trad. : E. Bréguet), intro. p.16.



pertinent quant à notre sujet, nous nous bornerons à rappeler les points essentiels. La république est définie comme la « chose du peuple » et le peuple comme un « rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts<sup>161</sup>. » Cette définition de la république est assez large, mais on voit qu'elle exclut de voir le monde comme une grande république de tous les hommes. De plus, le terme à l'époque de Cicéron (et de Scipion) fait évidemment référence à la forme politique romaine, hérité de Romulus et des semi-mythiques rois de Rome puis de quelques siècles d'histoire romaine. Le meilleur régime possible est lorsque l'appareil politique est véritablement la chose du peuple et cela se trouve dans un système mixte qui combine la monarchie, l'aristocratie et la démocratie<sup>162</sup>. Scipion termine, avançant le deuxième livre, en disant que la meilleure constitution est celle que les Romains ont reçue de leurs ancêtres.

Le deuxième livre s'ouvre sur une répétition de cette affirmation. Scipion reprend à son compte une citation de Caton l'Ancien qui dit que la constitution romaine est la meilleure, car elle n'a pas été faite par un seul homme, mais par plusieurs hommes et par les années<sup>163</sup>. En parlant des origines de la constitution romaine, c'est-à-dire comment elle s'est formée au rythme des années et de ses dirigeants, Scipion entend mieux illustrer les principes d'une constitution juste qu'en créant une république idéale comme Platon. À cet effet, il dit, après son histoire de Rome :

« <Platon> rechercha et imagina une cité dont on peut davantage souhaiter qu'espérer la réalisation ; il la fit aussi petite que possible et non pas telle qu'elle pût exister, mais telle que la théorie politique y fût mise en lumière. Moi [...] je n'esquisserai pas la silhouette d'une cité imaginaire, mais c'est en parlant d'un État très considérable que je m'efforcerai de toucher [...] la cause de tout bien et tout mal politique<sup>164</sup>. »

---

<sup>161</sup> *Rep.* I, 39.

<sup>162</sup> *Rep.* I, 45.

<sup>163</sup> *Rep.* II, 1-3.

<sup>164</sup> *Rep.* II, 52.

On reconnaît ici le pragmatisme romain. Par contre, le refus de se constituer une « cité imaginaire » basée sur un idéal de justice tend à donner au discours de Scipion sur l'histoire de Rome une forte teneur apologétique. La majorité de ce qui a été conservé concerne l'époque royale, et rappelle ce que chaque roi a apporté à la constitution. Un exemple d'apologie est lorsque Scipion parle de l'enlèvement des Sabines par Romulus, qu'il qualifie de « procédé non moins neuf et de quelque rusticité, qui, cependant, pour étayer la prospérité de son royaume et de son peuple, était bien d'un grand homme<sup>165</sup> ». De même, dans la même veine que Cicéron le fait dans le *De Officiis*, Scipion défend l'expansion territoriale de Rome. Par contre, de même aussi que dans le *De Officiis*, il rappelle que les Romains, par le biais du roi Tullus Hostilius, se sont dotés de règles de conduite concernant la guerre : le droit fécial<sup>166</sup>.

Ainsi, le deuxième livre ne contient pas de passage directement lié au cosmopolitisme, par contre, on comprend que par la grandeur des offices politiques de Scipion et par sa tentative d'allier la vie politique et la vie philosophique, il ne se laisserait pas rêver à une *cosmopolis* utopique. L'histoire de Rome qu'il raconte pourrait laisser croire qu'il voit dans l'expansion territoriale de Rome une réalisation de l'idéal cosmopolite. Cependant, l'idée n'est pas clairement exprimée par Scipion et serait plutôt le fait de Lélius au prochain livre. Il dit au contraire que son histoire de Rome avait plutôt comme but de montrer à quoi ressemblerait dans les faits une constitution mixte et comment celle-ci peut se développer<sup>167</sup>.

Ce qui nous reste du troisième livre consiste surtout en une thèse soutenue par Philus (à fin de débat), soit que l'injustice est nécessaire pour régner, une défense de la justice par Lélius et un retour sur la définition de la « chose publique » par Scipion. L'exposé de Philus va résolument à l'encontre d'une pensée cosmopolite. En effet, il explique que la diversité du droit et des coutumes, de ce qui est considéré juste et injuste à travers le peuple et les âges

---

<sup>165</sup> *Rep.* II, 12.

<sup>166</sup> *Rep.* II, 31.

<sup>167</sup> *Rep.* II, 65.

nous montre qu'il n'existe pas une seule Justice<sup>168</sup>. La justice est simplement ce qu'il est défendu de faire et est punie par la loi. La justice vient de la sanction et n'a rien à voir avec la nature, en somme la justice est la loi du plus fort<sup>169</sup>. Plus intéressant pour nous, Philus donne l'exemple de Rome qui, dans sa quête de territoire et de richesse, a fait de nombreuses guerres. C'est la sagesse qui enjoignait aux généraux de mener ses guerres et non pas la justice<sup>170</sup>. Ainsi, c'est la sagesse qui pousse à l'injustice et aux richesses, au pouvoir, à la gloire.

Ce discours de Philus rappelle évidemment la défense de l'injustice par Thrasymaque au livre I de la *République* de Platon. Par contre, Philus ne s'y prête, lui, qu'en énonçant « les idées du grec Carnéade<sup>171</sup> ». Carnéade avait coutume, dit-on, de défendre les deux côtés d'une question. Ainsi, il est assez clair que Philus et les autres interlocuteurs ne sont pas d'accord avec les arguments. Le discours de Lélius suit celui de Philus et dans ce deuxième cas, il y a des raisons de croire que c'est plutôt là la conception de la justice soutenue par Cicéron, la raison principale étant qu'on la retrouve à de nombreux autres endroits dans ses écrits.

Mais quelle est-elle cette conception de la justice? Il s'agit de la doctrine du droit naturel à laquelle j'ai brièvement fait allusion plus haut. Lélius répond à Philus : « Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes ; elle est immuable et éternelle ; ses ordres appellent au devoir ; ses interdictions détournent de la faute<sup>172</sup>. » Il n'est pas ici besoin de faire une histoire de la doctrine de la loi naturelle, mais plutôt en quoi elle consiste dans le texte et comment elle est liée à la doctrine cosmopolite. Cependant, Lélius n'invente pas ici la doctrine, c'est le fait des stoïciens sous l'influence de Platon, Xénophon et d'Aristote. Lélius se positionne directement à l'opposé du discours de Philus. La sagesse, qui suit la raison, n'est pas déconnectée de la justice, mais elle est indissociablement liée à elle. C'est la

---

<sup>168</sup> *Rep.* III, 17.

<sup>169</sup> *Rep.* III, 18-20.

<sup>170</sup> *Rep.* III, 22.

<sup>171</sup> *Rep.* III, 8.

<sup>172</sup> *Rep.* III, 35.

droite raison qui est la source des devoirs et non pas les sanctions de la loi des cités. De plus, contrairement à Philus qui affirme que la justice varie selon les nations et les époques, car les lois et les coutumes varient, Lélius dit de cette vraie loi qu'elle « imposera à toutes les nations<sup>173</sup> ». Malheureusement, nous n'avons conservé qu'une toute petite partie du discours de Lélius.

Cependant, nous avons trois passages encore à examiner dans le troisième livre. Le premier est une citation d'Augustin<sup>174</sup>. Il parle évidemment du troisième, car il résume le discours « du défenseur de l'injustice ». Celui-ci dit que la cité impérialiste doit se résoudre à commettre l'injustice pour pouvoir gouverner ses provinces, car « c'est une injustice que des hommes soient asservis à d'autres hommes qui les dominent ». Or la réponse de Lélius (« le défenseur de la justice ») était que : « ce système est conforme à la justice, parce qu'il est avantageux à de tels hommes d'être asservis ; les choses se passent conformément à leur intérêt [...] c'est-à-dire quand les gredins sont mis dans l'impossibilité d'agir injustement<sup>175</sup>. »

On reconnaît ici la pensée antique dominante qu'il est du rôle de l'État de rendre les gens meilleurs. Cependant, dans ce cas-ci, il n'est pas question de citoyens de la cité, mais de peuples auparavant indépendants, qui sont amenés sous la domination d'une puissance, ici, la République romaine. Lélius semble aller dans la direction que Scipion esquissait au deuxième livre, la justification de l'impérialisme romain en montrant sa conformité à la justice. Augustin poursuit en disant que l'auteur donnait des exemples de domination du meilleur sur le pire dans la nature, que ce soit « dieu [...] à l'homme, l'âme au corps, la raison au désir<sup>176</sup> ». Ainsi, comme dans le *De Officiis*, les guerres pour s'assurer la domination sont permises, à condition d'œuvrer à la paix à long terme. Enfin, Lélius reproche à Tibérius Gracchus la façon dont il traite les alliés de Rome,

---

<sup>173</sup> *Rep.* III, 35.

<sup>174</sup> *Rep.* III, 38 (=August., *De Civ. D.* 19, 21, 34-60).

<sup>175</sup> *Rep.* III, 38 (= August., *De Civ. D.* 19, 21, 34-60).

<sup>176</sup> *Rep.* III, 39 (=August., *De Civ. D.* 19, 21, 34-60).

sans tenir compte des traités<sup>177</sup>. La domination doit donc se faire dans le respect du droit et des traités, la conduite de la guerre, selon les critères de justice.

Scipion semble être le porte-parole de Cicéron, mais il nous manque la façon dont Scipion réagit au discours de Lélius. Cependant, nous avons un passage du premier livre où Scipion utilise l'expression « loi générale de la nature »<sup>178</sup>. Ce passage est une diatribe rappelant la primauté de la vie contemplative et la supériorité du sage qui, en vertu d'une loi générale de la nature, possède tout, car il est le seul à savoir faire usage des choses. De plus, comme nous l'avons dit plus haut, Cicéron fait écho aux propos de Lélius à plus d'un endroit dans ses écrits, surtout concernant la doctrine de la loi naturelle, dans le *De Legibus* notamment. Lélius, dans son discours sur la justice, tente à la fois de proposer qu'il existe des règles en accord avec une justice unique, c'est donc l'aspect normatif, tout en justifiant l'impérialisme romain qui semble, comme le rappelle Philus, contraire à la justice. Cette tension est également partagée par Cicéron.

Les restes des livres IV et V n'offrent rien d'intéressant pour notre propos. Quant au livre VI et au *Songe de Scipion*, nous analyserons ce passage plus loin lors de notre discussion de la tension entre vie contemplative et vie active chez Cicéron.

---

<sup>177</sup> *Rep.* III, 41.

<sup>178</sup> *Rep.* I, 27.

### 3. Le choix de vie de Cicéron

#### 3.1 La tension entre vie philosophique et vie politique chez Cicéron

Après avoir cherché dans les textes de Cicéron les passages qui traitent du cosmopolitisme, nous n'avons pas trouvé de réponse simple à notre question de départ. Parfois, il semble pencher du côté du cosmopolitisme et parfois du côté d'un patriotisme romain. On peut également envisager sa théorie politique comme une réforme du modèle stoïcien s'appliquant à la réalité du monde impérial romain, comme le font Marquez, Nicgorski et Pangle. Leur thèse est défendable et trouve certainement appui dans les textes de Cicéron. Cependant, je crois que le problème du cosmopolitisme chez Cicéron gagne à être considéré d'un autre point de vue. Celui qui sera adopté ici sera de voir la tension entre cosmopolitisme et patriotisme romain qui existe chez Cicéron comme parallèle à une tension plus générale entre la vie contemplative et la vie active<sup>179</sup>. Pangle, de même que, brièvement, Marquez, anticipent cela dans leur discussion du *De Re Publica*, mais le tout sera thématiqué de façon plus directe ici.

Le thème des genres de vie en est un qui est déjà commun en philosophie lorsque Cicéron écrit ses dialogues et ses traités. On peut ici penser à des passages du *Gorgias* chez Platon, de *l'Éthique à Eudème* et de *l'Éthique à Nicomaque*<sup>180</sup>. Les genres de vie présentés par ces philosophes sont : (1) la vie contemplative, ou la vie philosophique (2) la vie pratique ou politique et (3) la vie de plaisir<sup>181</sup>. Cicéron n'utilise pas directement cette tripartition, mais on peut penser qu'il la connaît. On peut tout de suite dire qu'il refuse la troisième option. Il suffit de penser à la véhémence de sa critique de l'épicurisme au deuxième livre du *De Finibus*, et à de nombreux passages hostiles à l'hédonisme dans ses écrits<sup>182</sup>. Il reste donc les deux premières options. Pour voir laquelle choisit Cicéron, il faut examiner les textes. Nous pourrions comparer les conclusions que

---

<sup>179</sup> Nous utiliserons ici les termes vie contemplative et vie active de façon équivalente à ceux de vie philosophique et vie politique.

<sup>180</sup> *Grg.*, 451e-452e; *Arist. Eth. Nic.*, 1096b16-22; *Eth. Eud.*, 1215a20-1215b-15. Voir également le classique de Robert Joly *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*.

<sup>181</sup> *Eth. Eud.*, 1215a20-1215b-15.

<sup>182</sup> Par exemple, *Fin.* III, 1. Voir Englert 2014 qui discute de la critique de l'épicurisme dans le *De Re Publica*. Englert donne également une bibliographie de la relation entre Cicéron et l'épicurisme. Englert 2014, p.254, n.2.

nous en tirerons avec celle de Carlos Lévy, qui s'est intéressé à la question, sa thèse étant que Cicéron justement ne fait pas de choix, mais plutôt justifie de façon toujours nouvelle son absence de choix, ce qui dans les faits lui permet de poursuivre sa vie politique jusqu'à ce qu'il n'en ait plus la possibilité<sup>183</sup>.

Lévy sépare également en trois les possibilités de vie chez Cicéron : (1) la vie philosophique, (2) une vie active avec la philosophie en toile de fond et (3) une vie seulement pratique<sup>184</sup>. Il soutient que pour le jeune Cicéron, la première possibilité était impossible à choisir à cause de l'hostilité du *mos maiorum* envers les philosophes et la troisième également, à cause de l'intérêt que la philosophie a éveillé chez lui<sup>185</sup>. Alors, il reste la deuxième option. Nous passerons sa discussion du *De Inventione*, dont il ne tire pas de thèse claire concernant la question des genres de vie, pour lire deux lettres de Cicéron à Atticus.

La première lettre que Lévy examine est écrite par Cicéron durant son premier exil. Cicéron y dit qu'il souhaite aller visiter l'Égypte et également s'adonner complètement à la philosophie<sup>186</sup>. Lévy y voit un exemple de « désir » de la vie d'*otium*, par opposition à une volonté. Certainement, Cicéron semble partagé entre le désir de voyager et de s'adonner pleinement à la philosophie et l'attente d'une opportunité de retour à Rome et d'un poste, possiblement d'augure. Puisqu'il décide de résister à son désir, on conclut que sa volonté de reprendre sa vie politique l'emporte. Dans la seconde lettre, également écrite en exil, un passage traite directement de l'opposition entre vie contemplative et vie pratique<sup>187</sup>. Cicéron dit qu'Atticus se range avec Dicéarque, qui donne préséance à la vie pratique et Cicéron avec Théophraste, du côté de la vie contemplative ou théorétique. Il dit qu'il a réussi à vivre les deux, mais que maintenant, après avoir donné suffisamment à la vie pratique, il se tourne vers la vie théorétique qu'il regrette d'avoir quittée. Lévy rappelle qu'en disant qu'il a réussi à joindre les deux genres de vie, Cicéron suit Antioche d'Ascalon, représentant de l'Ancienne

---

<sup>183</sup> Lévy 2006, p.59.

<sup>184</sup> Lévy 2006, p.61.

<sup>185</sup> Lévy 2006, p.62.

<sup>186</sup> *Att.* 2.5, Avril 59.

<sup>187</sup> *Att.*, 2.16, Mai 59.

académie qui se faisait avocat d'un mélange de contemplation et de vie active<sup>188</sup>. Comme Lévy, je ne pense pas qu'il faille tirer de conclusion de ce passage, sinon que dans cet exil, comme dans celui qui terminera sa vie, le désir de Cicéron pour une vie théorétique ressurgit.

L'analyse de Lévy quant au contenu des traités philosophiques de Cicéron traitant du problème des genres de vie est brève. Il divise ceux-ci en trois groupes, le premier étant les dialogues dans lesquels il résiste à la tentation d'apparaître comme un professeur de philosophie : les *Academica*, *De Finibus*, *De Natura Deorum*, *De Divinatione* ; ensuite les *Tusculanes*, dans lesquels il joue le rôle de professeur ; et enfin le *De Fato* qui joue le rôle médian<sup>189</sup>. Cette classification ne me paraît pas erronée, mais n'est peut-être pas utile. Le premier groupe de dialogue est en effet composé de textes dans lesquels Cicéron ne joue pas un rôle particulièrement prééminent, comparativement, par exemple, aux *Tusculanes*. En effet, dans ces disputations, Cicéron discourt contre une thèse donnée par un auditeur anonyme, s'accaparant la majorité de la discussion, mis à part de brefs échanges. Faut-il de là inférer de cette forme que ce texte montre le désir de Cicéron de faire école et de se donner complètement à la philosophie<sup>190</sup>?

Certainement, dans les préfaces des disputations, Cicéron fait un éloge de la philosophie. Mais, il s'agit là d'un lieu commun dans les préfaces aux œuvres philosophiques de Cicéron qui en profite également pour justifier son activité philosophique par son *otium* forcé par la conjoncture politique et pour justifier d'écrire sa philosophie en latin. De plus, on ne peut pas être certain que la forme des *Tusculanes* signifiait quelque chose de particulier pour Cicéron. De même, pour sa discussion du *De Fato*, il me semble que Lévy voit davantage dans ce texte que ce qu'il contient. Il est question du destin et du libre arbitre dans ce traité fragmentaire. Comme le dit Lévy, il est indirectement question de la nature

---

<sup>188</sup> Lévy 2012, p.67. L'inspiration est vraisemblable étant donné qu'Antioche est un philosophe relativement souvent cité chez Cicéron.

<sup>189</sup> Lévy 2012, p.72.

<sup>190</sup> Woolf, par exemple, suggère plutôt que l'interlocuteur de Cicéron, ou le *magister*, est un lecteur idéal ; « evidently a model reader of Cicero's work ». Voir Woolf 2015, p.244.



du libre arbitre et donc, de savoir si nous sommes libres de choisir ce que l'on fait de notre vie. Malgré tout, ce dialogue ne nous apprend pas grand-chose sur la question des genres de vie chez Cicéron, c'est pourquoi nous nous concentrerons ici sur des dialogues qui nous semblent plus pertinents pour le sujet, c'est-à-dire le *De Officiis*, et le *De Re Publica*. Nous commencerons par le *De Officiis*, même si celui-ci fut écrit avant le *De Re Publica*. Nous garderons le dialogue *De Re Publica* pour la fin, celui-ci contenant le plus de passages pertinents pour nous et offrant le traitement le plus nuancé de la problématique des genres de vie.

### **3.1.1 *De Officiis***

Nous commencerons par le *De Officiis*, qui est la dernière œuvre de Cicéron, et dans laquelle la balance semble pencher vers le côté de la vie active. Seulement par la forme, une lettre adressée à son fils, et son sujet, la morale pratique, on comprend que cette œuvre ne s'adresse pas seulement aux philosophes, mais surtout aux jeunes personnes à l'aube d'une carrière politique. Cicéron recommande à son fils d'étudier à la fois ses discours et ses livres philosophiques. On voit là ce que Lévy nomme « l'absence de choix » de Cicéron : les discours représentent la vie publique, donc la vie active ; et les livres philosophiques, la vie contemplative comme celle que vit son fils alors étudiant la philosophie en Grèce, Cicéron lui recommande les deux à la fois.

Dans sa discussion des différentes sources des devoirs : sagesse, justice, grandeur d'âme et le convenable, il dit d'abord : « Au premier chef il appartient en propre à l'homme de rechercher et étudier la vérité<sup>191</sup> », autrement dit que la première source de devoirs est la sagesse qui « se rattache très étroitement à la nature humaine<sup>192</sup> ». On peut croire ici que Cicéron continuera avec cette primauté donnée à une vie d'étude, consacrée à la connaissance du vrai, mais il dit un peu plus loin : « mais il va à l'encontre du devoir que son étude détourne de la conduite des affaires. Toute la qualité en effet de la vertu réside dans

---

<sup>191</sup> *Off.* I, 13.

<sup>192</sup> *Off.* I, 18.

l'action<sup>193</sup> ». Dans le même ordre d'idée, il excuse ceux qui délaissent la vie politique pour la science, s'ils ont un motif sérieux, par exemple une mauvaise santé<sup>194</sup>. Il assimile le philosophe aux hommes avides de pouvoir, car ils ont les mêmes idéaux : « ne manquer de rien, n'obéir à personne et jouir de la liberté<sup>195</sup> ». Le paradoxe auquel Cicéron fait face (en suivant les stoïciens) est le suivant : il admire le mépris des choses humaines des philosophes, mais leur enjoint de s'occuper de la gouvernance parce que « ce n'est pas autrement que la cité peut être conduite ou la grandeur d'âme manifestée<sup>196</sup>. » On peut également trouver réponse dans la théologie stoïcienne : en gouvernant l'État, l'on imite le gouvernement divin de l'univers à échelle humaine, et ainsi l'on remplit la fonction propre de l'homme. Ainsi vers le milieu du livre premier, Cicéron semble favoriser la vie active, mais en laissant la porte ouverte à une vie d'étude pour ceux que le destin empêche de participer à la vie publique, par exemple Cicéron lui-même.

À la fin du livre, il continue de même en offrant quelques arguments en vertu desquels les devoirs découlant de la connaissance du vrai sont moins importants que ceux découlant de la communauté sociale. Le premier est simple : Cicéron imagine un sage qui ne manque rien de matériel et qui a accès à toutes choses dignes de connaissance ; malgré tout, poursuit-il, si ce sage sait que sa solitude n'a pas d'issue, il choisira le suicide tant le besoin de compagnie est inhérent à l'homme<sup>197</sup>. Le deuxième argument est le suivant : la sagesse est la connaissance des « choses divines et humaines ». Parmi ces choses divines et humaines se trouve la communauté des hommes et des dieux. La vertu de sagesse étant la plus haute, les devoirs pour accomplir cette vertu seront les plus importants. Or, « la connaissance et la contemplation de la nature seraient en quelque sorte mutilées et inachevées s'il n'en résultait aucune action réelle ;

---

<sup>193</sup> *Off.* I, 19.

<sup>194</sup> *Off.* I. 70-71.

<sup>195</sup> *Off.* I. 70.

<sup>196</sup> *Off.* I, 72.

<sup>197</sup> *Off.* I, 153.

or cette action se voit surtout dans la sauvegarde des intérêts humains<sup>198</sup> ». La connaissance des choses divines et humaines est donc incomplète sans l'accomplissement des devoirs complémentaires.

Cicéron poursuit en disant que les grands sages, même s'ils s'adonnèrent aux études et à la connaissance, accomplirent leur office de justice, entre autres en formant des hommes d'État, soit de leur vivant ou posthumement, par leurs écrits<sup>199</sup>. C'est pourquoi l'éloquence est importante même dans le domaine de la connaissance ; par l'éloquence, le sage peut remplir ses devoirs envers la communauté. Cicéron se prend en exemple, disant que s'il a pu apporter quelque chose à la République, c'est parce qu'il a été formé par des maîtres<sup>200</sup>. Curieusement Cicéron, qui ne manque habituellement pas l'occasion de faire un autopanegyrique, ne mentionne pas ses propres écrits, qu'il envisage souvent dans ses préfaces comme un service qu'il peut donner à l'État alors que la vie politique lui est impossible.

Pour finir notre analyse du livre I, nous revenons sur un passage que nous avons cité plus haut :

« dans le cadre même de la communauté sociale, il y a une hiérarchie des devoirs qui permet de comprendre lequel l'emporte sur l'autre : les premiers devoirs sont dus aux dieux immortels, les seconds à la patrie, les troisièmes aux parents et ensuite, suivant un ordre, à tous les autres<sup>201</sup>. »

Une note intéressante de Testard dans sa traduction du *De Officiis* fait remarquer que ce passage, à la toute fin du livre premier semble redonner le premier rang du genre de vie à la vie contemplative, alors que la fin du livre semblait le donner à la vie active, la vie au service de la patrie<sup>202</sup>. Cependant cette priorité n'est pas reprise ailleurs dans les livres postérieurs. On peut peut-être attribuer cette différente hiérarchie des devoirs à un certain manque de rigueur de Cicéron, qui semble changer d'idée au cours de l'œuvre quant à la

---

<sup>198</sup> *Off.* I, 153.

<sup>199</sup> *Off.* I, 155-156.

<sup>200</sup> *Off.* I, 155-156.

<sup>201</sup> *Off.* I, 160.

<sup>202</sup> *Off.* (trad. : M. Testard), p.190, n.1.

hiérarchie des sources de devoirs. Sinon, on peut quand même remarquer que la piété chez Cicéron apparaît souvent comme subordonnée à la politique. On peut penser à un passage du *De Legibus* dans lequel Cicéron se déclare en faveur des temples dans les cités, car : « [la croyance que les dieux habitent la cité] favorise le sentiment religieux pour le bien de la cité<sup>203</sup> », ou une bonne partie du discours de Cotta au troisième livre du *De Natura Deorum*. De plus, les offices religieux romains, par exemple le collège augural, étaient vers la fin de la République des postes convoités par les hommes politiques. Bref, cette hiérarchie pourrait s'expliquer simplement par le fait que, pour Cicéron, la piété n'est pas associée à une vie de contemplation, mais qu'il s'agit simplement d'une autre façon de servir la République.

Le deuxième livre n'offre pas véritablement de passages liés à notre propos si ce n'est que Cicéron, dans la préface, sent encore qu'il doit se justifier de faire de la philosophie<sup>204</sup>. Nous sommes presque dans la même situation pour le troisième livre. Cicéron ajoute à la préface une comparaison de son *otium* à celui de Scipion, et il semble se comparer défavorablement à celui-ci, car Scipion laissa tout son legs dans ses actions, contrairement à Cicéron qui, ne pouvant plus participer à la vie publique, a écrit<sup>205</sup>.

Ce qui se dégage de l'ensemble du *De Officiis*, mis à part quelques passages que nous avons indiqués, c'est un primat de la vie active sur la vie contemplative. Le contenu va dans ce sens de même que la forme, le *De Officiis* se présentant comme une lettre que Cicéron envoie à son fils, lui donnant des conseils de morale. Or, il y a quand même une préoccupation concernant les principes éthiques impliqués, surtout dans le premier livre. La fin du traité nous fournit une dernière preuve. Cicéron dit à son fils qu'il serait venu en personne le voir à Athènes « si, en plein voyage, d'une voix claire, la patrie ne m'eût

---

<sup>203</sup> *Leg.* II, 26.

<sup>204</sup> *Off.* II, 2-8.

<sup>205</sup> *Off.* III, 4. Comparer à *Off.* I, 156.

rappelé<sup>206</sup> ». Une preuve que Cicéron n'attendait qu'une occasion de revenir dans la sphère politique romaine et de mettre de côté sa vie d'étude.

### 3.1.2 *De Re Publica*

Il sera question maintenant de la problématique des genres de vie dans la grande œuvre retrouvée, le *De Re Publica*. Nous aurons ici plusieurs passages à discuter, car il s'agit probablement de l'œuvre de Cicéron dans laquelle la problématique est la plus thématifiée.

Le premier livre commence par une préface qui a été en partie transmise par le palimpseste. Cicéron y fait un éloge de patriotes romains, remarquant à quel point les hommes ont par nature la « passion pour défendre l'existence de la collectivité<sup>207</sup> ». Ensuite, anticipant un passage du *De Officiis*, Cicéron dit que la vertu consiste toute entière en son application et que l'application la plus haute est « le gouvernement de la cité<sup>208</sup> ». Cicéron va même plus loin : « Les philosophes, pour autant qu'ils parlent selon la justice et la morale, ne disent rien qui n'ait été réalisé et solidement établi par ceux qui ont défini le droit dans les cités<sup>209</sup> ». On voit ici un ferme primat de la politique sur la philosophie théorique : les philosophes sont comparés défavorablement aux hommes politiques. Après avoir rappelé les sacrifices qu'il a lui-même faits pour la patrie, il rappelle que celle-ci a des droits sur nous, dans la lignée de Socrate dans le *Criton*<sup>210</sup>. Il écarte également la thèse selon laquelle le philosophe ne devrait pas s'occuper de politique, à moins que les circonstances ne l'y contraignent, parce que pour véritablement servir la patrie, il faut s'être exercé à la politique auparavant<sup>211</sup>. Il rappelle aussi que ceux qui se sont occupés de la science politique « ont rempli en quelque sorte une fonction publique », comme il aura l'occasion de le dire souvent dans ses dialogues ultérieurs<sup>212</sup>. Ainsi, il faut une expérience pratique de

---

<sup>206</sup> *Off.* III, 121.

<sup>207</sup> *Rep.* I, 1.

<sup>208</sup> *Rep.* I, 2; *Off.* I, 18, où il est dit que la vertu réside tout entière dans l'action.

<sup>209</sup> *Rep.* I, 2.

<sup>210</sup> *Rep.* I, 8.

<sup>211</sup> *Rep.* I, 10.

<sup>212</sup> *Rep.* I, 12.

la politique, mais aussi une acuité intellectuelle pour traiter de la science politique, Cicéron se disant posséder les deux<sup>213</sup>.

Le dialogue débute alors. On peut remarquer que Cicéron met en scène des personnages politiques célèbres de l'histoire romaine. On peut mettre ce fait en parallèle de son affirmation selon laquelle : « Mais il ne s'agit pas ici d'établir un système nouveau m'appartenant en propre et imaginé par moi<sup>214</sup>. » Cicéron marque ici sa distance par rapport à Platon, comme le note Bréguet<sup>215</sup>, et se défend à l'avance de critiques que l'on pourrait lui adresser. En effet, il met l'exposition de la République dans la bouche de Romains célèbres qui ont contribué par leurs actions à construire et défendre cette République. Ainsi, on ne peut accuser Cicéron de jouer au philosophe théorétique même s'il écrit des traités.

Le dialogue s'ouvre sur un débat similaire. En discutant d'un phénomène astronomique, Philus se positionne pour l'étude de la philosophie naturelle, Lélius contre, et Scipion quelque part entre les deux. Néanmoins, Philus dit qu'il est important d'étudier les phénomènes célestes pour savoir ce qu'il se passe dans notre maison : « Or, cette maison n'est pas celle qu'enferment nos murs, mais bien le monde tout entier que les dieux nous ont donné comme demeure et patrie, pour que nous l'ayons en commun avec eux<sup>216</sup>. » Ici, Philus parle en stoïcien en utilisant la métaphore du monde comme demeure des hommes et des dieux. Scipion prend ensuite la parole et mentionne que ces études ont une utilité : chasser la crainte des phénomènes naturels du cœur des hommes<sup>217</sup>. Il poursuit en rappelant la petitesse des choses humaines face aux choses divines et, même dans les choses humaines, la petitesse du monde romain dans le monde habité ; de même, la brièveté de la gloire face à l'éternité<sup>218</sup>.

---

<sup>213</sup> *Rep.* I, 13.

<sup>214</sup> *Rep.* I, 13.

<sup>215</sup> *Rep.* (trad. : E. Bréguet), p.257, n.2.

<sup>216</sup> *Rep.* I, 19.

<sup>217</sup> *Rep.* I, 23-26.

<sup>218</sup> *Rep.* I, 26-29. Voir également le chapitre VII de *La citadelle intérieure* de Pierre Hadot. Ce chapitre qui porte sur la discipline du désir chez Marc-Aurèle nous montre que ces deux

Cette section et les paragraphes suivants font une antithèse par rapport au début et alimentent aussi une certaine polémique ; ici, le primat semble donné davantage à la vie contemplative, entendue ici comme une vie d'étude de la nature, en rappelant que toutes les choses humaines sont petites et éphémères. Ce passage anticipe le *Songe* du livre VI. Autrement, Scipion use d'une rhétorique typiquement stoïcienne (les paradoxes stoïciens : le sage seul possède en propre, etc.) et l'on peut croire qu'il défend une thèse, peut-être plus forte et moins nuancée que la sienne. La critique de Lélius consiste à dire que l'étude peut être convenable, si elle est appliquée « aux besoins de la vie » tandis que la contemplation scientifique peut servir, au mieux, à piquer la curiosité des jeunes, mais qu'elle ne remplace pas la vie pratique parce que la contemplation seule ne nous rend pas meilleurs ni plus heureux<sup>219</sup>. Et c'est l'opinion de Lélius qui l'emporte puisque le dialogue se poursuit sur un sujet politique : quelle est la meilleure forme de gouvernement.

Le deuxième livre nous fournit des renseignements intéressants pour notre sujet, non pas directement, mais surtout par la méthodologie particulière qu'utilise Scipion. Scipion, que nous pouvons considérer comme le porte-parole de Cicéron, esquisse dans ce livre une histoire de Rome, dont il se sert pour montrer dans la pratique un régime comme discuté dans le premier livre. Marquez analyse de façon intéressante l'histoire de Rome tracée par Scipion. Pour Cicéron, dit Marquez, la communauté politique atteint sa fin historiquement, c'est pourquoi Cicéron présente un mythe historique de Rome plutôt qu'une analyse de sa constitution à la manière d'Aristote<sup>220</sup>. La République présentée par Scipion est alors, selon Marquez : « the best regime without abdicating responsibility for actual political life<sup>221</sup>. » Nous nous rangeons derrière cette thèse, qui sera élaborée sous peu. Pour l'instant, il suffit de retenir que Scipion est confronté au fait que ce qu'il présente comme un exemple de meilleur régime

---

exercices étaient des lieux communs de la philosophie. De même les pages 268-275 qui traitent des songes et des visions, dont le *Songe de Scipion*.

<sup>219</sup> *Rep.* I, 30-32.

<sup>220</sup> Marquez 2006, p.202.

<sup>221</sup> Marquez 2006, p.202.

politique a été conçu par des actes moraux douteux, dont il sait qu'on ne peut pas les excuser par la rusticité des anciens Romains<sup>222</sup>. Mais, comme le rappelle Pangle, c'est ultimement grâce à un songe que Scipion a fait face à la réalité qui l'empêche de souscrire à la thèse de Lélius sur la loi naturelle : « even the best regime is too tarnished by its need to serve its own material and physical interests to be a tenable object of devotion or to satisfy the most important human spiritual needs<sup>223</sup>. » Ce qui nous mène à analyser le fameux *Songe de Scipion*.

Nous ne passerons pas en revue les nombreux commentaires et interprétations de ce songe, placé à la fin du sixième et dernier livre sur la République. Le *Songe de Scipion*, qui a survécu grâce à une tradition manuscrite différente du reste de l'œuvre, a une longue tradition de commentaire et d'analyse<sup>224</sup>. Ainsi, nous nous concentrerons sur les analyses trouvées dans la littérature secondaire directement liée à notre sujet de départ : le cosmopolitisme chez Cicéron.

Scipion raconte que, lorsqu'il était en Afrique durant la troisième guerre punique, il fut visité en songe par son grand-père adoptif, Scipion l'Africain<sup>225</sup>. Celui-ci lui prophétise ses futures réussites militaires et politiques et lui parle des récompenses qui attendent après la mort ceux qui ont aidé la patrie<sup>226</sup>. L'Africain dit : « Rien, en effet, de tout ce qui se produit sur la terre, n'est plus agréable à ce dieu suprême qui gouverne l'Univers, que les réunions et les associations humaines qui se sont formées en vertu d'un accord sur le droit et que l'on nomme cités<sup>227</sup>. » Ce passage confirme une opinion souvent exprimée chez Cicéron, que la fin de l'homme est politique, comme nous l'avons vu dans le premier livre. Le père de Scipion, Paul-Émile, apparaît après que l'Africain ait dit à Scipion que la « vraie vie » est celle qui commence après la mort<sup>228</sup>. Scipion

---

<sup>222</sup> *Rep.* II, 18.

<sup>223</sup> Pangle 1998, p.246.

<sup>224</sup> Pour une bibliographie de la littérature secondaire sur le *Songe* avant 1975, voir *Rep.* (trad. : E. Bréguet), t. 2, p.179, n.3.

<sup>225</sup> *Rep.* VI, 10.

<sup>226</sup> *Rep.* VI, 13.

<sup>227</sup> *Rep.* VI, 13.

<sup>228</sup> *Rep.* VI, 14.



demande alors : pourquoi ne pas se tuer? Son père lui répond que les hommes ont été faits pour « être les gardiens de ce globe » et qu'ils doivent attendre que les dieux les délivrent de leur mission avant de quitter la terre. L'inspiration ici est de toute évidence stoïcienne. Les hommes ont des devoirs et un rôle qu'ils doivent jouer jusqu'au bout, même si, ultimement, la vie sur terre est indifférente.

Paul-Émile continue en montrant à Scipion que servir sa patrie et jouer son rôle est nécessaire : « pratique la justice et les devoirs de piété, ils sont aussi désirables quand il s'agit des parents ou des proches ; mais ils sont les plus grands de tous, quand il s'agit de la patrie ; c'est cette voie-là qui conduit au ciel<sup>229</sup> ». La hiérarchie des devoirs est semblable à celle du livre 1 du *De Officiis*<sup>230</sup>.

Jusqu'ici, le *Songe* semble donner la priorité à la vie politique. Cependant, l'Africain continue ensuite en priant Scipion de laisser les choses terrestres et se concentrer sur la contemplation du ciel, des orbites et sur la musique des sphères<sup>231</sup>. De façon claire, il lui dit : « reste toujours dans la contemplation des choses célestes d'ici [le ciel] et dédaigne les choses humaines là-bas<sup>232</sup>. » L'Africain poursuit en rappelant la petitesse de la terre, que la gloire ne dure pas et que seule la vertu doit motiver les actions d'un homme de bien. La réponse de Scipion est intéressante pour notre propos :

« Eh bien ! dis-je, Africain, puisque s'ouvre devant les hommes qui ont bien mérité de la patrie, comme un chemin pour entrer dans le ciel, encore que je n'aie pas fait défaut à votre gloire, en suivant depuis mon enfance, les traces de mon père et les tiennes, maintenant qu'une si grande récompense m'est promise, je serai bien plus vigilant dans mon effort<sup>233</sup>. »

Dans ce passage, Scipion semble montrer ses deux sources de motivations. Il dédiait déjà sa vie à la patrie, grâce à la tradition, le *mos maiorum*. La deuxième source de motivation qui vient s'ajouter est la tradition scientifique et

---

<sup>229</sup> *Rep.* VI, 16.

<sup>230</sup> *Off.* I, 57.

<sup>231</sup> *Rep.* VI, 17-20.

<sup>232</sup> *Rep.* VI, 20.

<sup>233</sup> *Rep.* VI, 26.

philosophique grecque qui se présente sous la forme d'une éternité de contemplation. Cicéron l'adapte à la mode romaine : c'est l'Africain, un héros romain, qui explique tout cela à Scipion. Cependant, l'Africain puise manifestement dans des sources pythagoriciennes, stoïciennes et aussi platoniciennes les différentes doctrines qu'il présente pour convaincre Scipion, qui le faisait déjà, de pratiquer une vie vertueuse dévouée à la patrie.

Le problème principal est le suivant : si la motivation pour vivre une vie politique et patriotique est la récompense d'une vie de contemplation, pourquoi ne pas simplifier les choses et directement vivre sur terre une vie contemplative? Une première réponse serait de dire que c'est par une participation politique que la paix et une vie civique sont maintenues, apportant ainsi les ingrédients nécessaires à une vie théorétique<sup>234</sup>. Cependant une dévotion trop grande à la vie active amène une ambition et un manque de sens critique qui crée du désordre politique. Comme le montre Pangle, Cicéron se doit donc de mettre un frein à cette ambition dévorante en plaçant la vie contemplative au-dessus de la vie active et en mettant l'accent sur la petitesse des choses humaines, dans le but d'inculquer un sens critique à ses lecteurs<sup>235</sup>. Mais la question d'en haut reste : si les choses terrestres sont si vaines et la vie politique ultimement sans valeur, pourquoi y rester? Pour Pangle : « The dream in this way directs the reader's attention to the question of the rational basis for the hopeful belief in the divine providence that promises an afterlife<sup>236</sup>. » Ainsi, Cicéron inciterait les lecteurs à repenser la providence divine, idée surtout stoïcienne. Pangle continue ensuite par un examen de la critique de la providence stoïcienne par Cicéron. Il existe peut-être un lien entre le manque d'appui de Cicéron envers la providence stoïcienne et son ambiguïté envers l'idéal cosmopolite, mais cette piste ne me semble pas éclairer les tensions présentes dans le *Songe*.

Woolf se pose deux questions similaires : pourquoi la vertu consiste-t-elle à veiller au bien de la patrie si ultimement, la patrie est sans importance comparée

---

<sup>234</sup> Pangle 1998, p.246.

<sup>235</sup> Pangle 1998, p.246.

<sup>236</sup> Pangle 1998, p.247.

aux merveilles célestes<sup>237</sup>? La première réponse serait de dire que de faire de la politique et travailler au bien de la patrie, c'est reproduire à petite échelle l'ordre de l'univers et donc veiller à l'ordre du *cosmos*. Comme le rappelle Hill, il s'agit là du compromis de stoïciens romains tels que Sénèque, Épictète ou Marc-Aurèle<sup>238</sup>. Ce dernier était un empereur, le contraste entre son cosmopolitisme professé et ses responsabilités d'empereur devait lui être apparent. Le bon stoïcien accepte la loi divine dans sa généralité, mais également dans ses contingences et cela veut dire accepter les devoirs qui nous échoient dans notre société particulière. Or, dit Woolf, cette solution n'explique pas pourquoi l'Africain, dans le *Songe de Scipion*, passe autant de temps à déprécier les choses terrestres et à rappeler la petitesse de Rome et l'insignifiance de la gloire<sup>239</sup>.

La réponse de Woolf est d'ajouter à la dualité humain/divin, très présente dans le *Songe*, un troisième terme, l'universel. Par exemple, l'idée que la vertu a une valeur intrinsèque et qu'elle est le mieux exercée dans la gouvernance est universelle. L'activité de gouverner (la vie politique) est de peu ou d'aucune valeur en tant qu'elle est une activité humaine, mais est divine en tant qu'elle imite le gouvernement de l'univers par les dieux<sup>240</sup>. Cependant, note Woolf, Cicéron, dans la plus grande partie du *De Re Publica*, s'occupe de la sphère humaine et la regarde certainement comme ayant une valeur : « After all, Scipio is persuaded to turn away from divine reflections and focus on the earthly sphere in his exposition<sup>241</sup>. » C'est ici que la limite de Cicéron est atteinte. Comme le dit Woolf, « Cicero, after all, is a Roman writing for Roman<sup>242</sup>. » Ses réflexions philosophiques et politiques sont partie intégrante du mode de penser romain, pragmatique et patriotique.

---

<sup>237</sup> Woolf 2015, p.111.

<sup>238</sup> Hill 2000, p.69.

<sup>239</sup> Woolf 2015, p.111.

<sup>240</sup> Woolf 2015, p.112.

<sup>241</sup> Woolf 2015, p.112.

<sup>242</sup> Woolf 2015, p.112.

### 3.2 Cosmopolitisme et le problème des genres de vie

Ce détour par le problème des genres de vie chez Cicéron nous permet de formuler une réponse quant à la problématique de départ : comment s'articulent les idéaux cosmopolites dans l'œuvre philosophique de Cicéron? L'attitude de Cicéron envers l'idéal cosmopolite est à mettre en parallèle avec celle qu'il affiche envers l'idéal de la vie contemplative. Il s'agit de deux idées qui ont visiblement attiré Cicéron, nous l'avons vu dans le texte. Cependant, ses deux idéaux étaient contraires au *mos maiorum* auquel Cicéron était attaché. Ainsi, Cicéron les a adaptés au contexte romain de son époque.

Pour ce qui est du cosmopolitisme, nous avons vu comment Cicéron a transformé cette idée. Pangle note avec justesse que Cicéron a transféré l'idée de loi naturelle des anciens stoïciens dans un cadre plus politique et Marquez montre comment Cicéron a développé un modèle de communauté politique en se servant du modèle cosmique des stoïciens et du modèle urbain des péripatéticiens. Cicéron ne se sert pas tant de preuves théologiques pour justifier sa version du cosmopolitisme. Il le pense de façon politique. De façon analogue, s'il avait pensé le cosmopolitisme de façon purement morale, il aurait pu, comme les Anciens stoïciens, être en faveur d'une *cosmopolis* des sages, qui sont seuls des vrais citoyens. Cependant, même dans ses moments les plus philanthropiques, il reste attaché aux institutions politiques romaines et les tient pour acquises et les justifie. Son illustration d'un régime idéal est une histoire de Rome (en enlevant ou justifiant les moments moins glorieux) et ses lois idéales sont pratiquement une copie des lois de Rome<sup>243</sup>.

Mais il ne faut pas tomber dans l'autre extrême interprétatif selon lequel Cicéron considérerait l'impérialisme romain comme la réalisation du cosmopolitisme. Cette interprétation est défendue par certains commentateurs, par exemple Lisa Hill, mais elle est à rejeter. Assurément, certains passages de Cicéron laissent penser qu'il fait l'amalgame entre impérialisme romain et cosmopolitisme, par exemple le discours de Lélius au troisième livre du *De Re Publica* ou sa

---

<sup>243</sup> Le deuxième livre du *De Re Publica* et le dialogue *De Legibus*.

justification des guerres de conquête dans le *De Officiis*, mais des nuances sont à ajouter. Hill se réfère à la vieille théorie, dont nous avons parlé en introduction, selon laquelle les conquêtes d'Alexandre le Grand ont non seulement fait germer les idées cosmopolites, mais ont été entreprises pour des raisons cosmopolites<sup>244</sup>. Cette interprétation qui, ultimement, semble être une interprétation posthume d'Alexandre par les stoïciens est périlleuse en l'absence de sources plus directes que Plutarque. Hill semble vouloir montrer que les stoïciens romains ont tous identifié l'Empire romain à la *cosmopolis*. Or, dans les textes que nous avons de stoïciens romains, par exemple Épictète et Marc-Aurèle, leurs discussions du cosmopolitisme sont plutôt théologiques : les hommes sont avant tout citoyens du monde à cause de la communauté entre les hommes et les dieux<sup>245</sup>.

Pour Cicéron, nous avons déjà examiné certains passages qui pourraient appuyer la thèse de Hill. Par exemple, dans le *De Re Publica*, Scipion semble plutôt rejeter l'idée que la vraie justice consiste en un expansionnisme romain qui exporterait son régime idéal. Scipion, le personnage du dialogue comme le personnage historique, a certainement fait cela, car, après tout, il était général et homme d'État. Cependant, à la fois l'exposé de Scipion au livre II et le *Songe* nous amènent à voir les choses de manière plus nuancée. L'exposé de Scipion sur l'histoire de Rome nous montre qu'il considère que des actions moralement douteuses et impies (ex. : l'enlèvement des Sabines) ont été nécessaires pour la réalisation du meilleur régime possible. Ainsi, même le meilleur régime ne réussit pas à être parfaitement juste. De la même façon, le *Songe* rappelle que les conquêtes et la gloire de Rome sont insignifiantes comparées à la contemplation qui est la seule tâche digne de la partie souveraine de l'homme<sup>246</sup>.

Aussi, le droit des gens de Cicéron permet les guerres, non seulement défensives, mais également celles entreprises pour la domination entre deux

---

<sup>244</sup> Hill 2000, p.72.

<sup>245</sup> Stanton 1968, pp. 183–195.

<sup>246</sup> *Rep.* VI, 17-20.

puissances<sup>247</sup>. On pourrait dire qu'ici Cicéron ne veut que justifier la conduite impérialiste et belliqueuse de la République romaine, cependant, on notera qu'il ne donne pas qu'à Rome le droit d'entreprendre une guerre de suprématie. D'un côté, il justifie la conduite de Rome, mais de l'autre, fixe tout de même des balises pour que la conduite de telle guerre soit juste.

Cicéron, face aux idéaux cosmopolites, tente donc un exercice d'équilibriste que Marquez a bien noté, même si dans ce cas il parle plutôt de l'attitude de Scipion face à l'histoire de Rome :

« Too much skepticism about history, that is, too much awareness of history as shaped by accident rather than reason and human will, makes it "inert" as a source of patriotism. A skeptical history has no pedagogical values as a source of *civic* education [...] But too little skepticism about it may make for dangerously uncritical conservatives. Scipio tries (with mixed results in the dialogue) to straddle a middle way in his own history of Rome, attempting to transform the actual fact of Rome into an ideal aspiration: a Rome recognizable enough to be *his* Rome, created by the considered actions of the ancestors of the assembled company (and hence recognizable enough to engender love), yet pointing toward a higher reality<sup>248</sup>. »

Le passage a été cité au long, car il résume aussi bien ce que Cicéron fait avec les idéaux cosmopolites. Il les intègre dans son modèle de communauté politique, car mal se conduire avec des alliés ou des étrangers conduit à des désordres à l'intérieur. La République a donc besoin de ces idéaux. Cependant, Cicéron n'est jamais prêt, sauf quand il fait carrément parler un stoïcien, à abandonner les institutions qui lui ont été léguées par les grands hommes de l'histoire romaine comme Caton et Scipion. Lévy, en parlant du choix entre vie active et vie contemplative, dit que Cicéron a toujours trouvé dans ses écrits de nouvelles manières de justifier son absence de choix<sup>249</sup>. Dans le cas de son attitude ambivalente envers le cosmopolitisme, il a pris le parti du patriotisme

---

<sup>247</sup> *Off.* I, 38.

<sup>248</sup> Marquez 2012, p.203.

<sup>249</sup> Lévy 2012, p.159.

romain, mais en ayant presque toujours l'idéal cosmopolite en tête pour préserver la République des dérives qui la guettent.

### 3.2.1 La théorie des *personae*

Dans le premier livre du *de Officiis*, on trouve la théorie des quatre *personae*, ce qui semble être la manière pour Cicéron de concilier les idéaux opposés qui le guident : cosmopolitisme et patriotisme, vie active et vie contemplative. Selon Gill, sa fonction est la suivante : « to identify certain key-reference points in rational, moral choice, and specifically, in certain kind of choice, that of one's way of life<sup>250</sup>. » Bien que Gill se concentre sur la distinction entre « personhood » et « personality » dans cette théorie de Cicéron, qui lui vient de Panétius, il fait des remarques intéressantes. Par exemple, la théorie des *personae* telle que présentée par Cicéron échoue finalement à nous guider dans nos actions ou choix de vie et il voit le même problème que nous avons évoqué à plusieurs reprises : « the problem of reconciling the tension between the teleological claims of the work (its alleged grounding in theoretical conception of human nature at its best) and its overt reliance on the norms and conventions of a specific social milieu<sup>251</sup>. »

Pour comprendre la forme que prend ce problème dans ce passage, rappelons en quoi consiste la théorie des *personae*<sup>252</sup>. Elle est que chaque homme a plusieurs rôles à jouer, et qu'à chaque rôle sont associées des actions appropriées. Le premier rôle est celui commun à tous les hommes, le rôle que leur donne leur nature rationnelle. Le second est celui qui vient de l'individualité de chaque homme, dans son physique, son style de vie, etc. Le troisième est donné par les circonstances, entre autres la position sociale de l'individu. Le quatrième est celui qui vient du choix de vie que l'on fait. Le premier rôle est celui qui serait associé au cosmopolitisme. C'est celui qui nous donne des devoirs envers tous les humains du seul fait que nous partageons tous la nature

---

<sup>250</sup> Gill 1988, p.176.

<sup>251</sup> Gill 1988., p.173.

<sup>252</sup> *Off* I, 107-121.

rationnelle. C'est également lui qui nous ferait délaissier les ambitions politiques au profit d'occupations dignes de la raison. Par contre, un Romain comme Cicéron a également un rôle à jouer en raison des circonstances. Dans le cas de Cicéron, le fait d'être né à Rome et d'avoir eu l'éducation qu'il a eue lui donne des devoirs en lien avec son rôle. Pour bien jouer ce rôle, il doit être patriote et mener une vie politique. Le quatrième rôle, le choix de vie, doit être en accord avec les trois autres, mais comme le fait remarquer Gill, Cicéron ne semble pas considérer les cas où les devoirs donnés par les différents rôles sont en conflit<sup>253</sup>. Gill contraste la position cicéronienne (et de Panétius) avec celle d'Épictète<sup>254</sup>. Épictète, en cas de conflit, penche vers la première *persona*, celle commune à tous les humains : « While Epictetus includes in his discussion some at least of the roles that figures in *de Officiis* [...] he stresses much more the idea that the other roles should, in effect, be subordinated to our common human role<sup>255</sup>. » C'est pourquoi Épictète est un exemple de cosmopolite plus franc que Cicéron.

Cette dernière analyse de la théorie des *personae* nous montre encore une fois que la tension entre cosmopolitisme et appartenance à une culture particulière n'est pas un cas isolé dans la philosophie de Cicéron, mais un cas particulier d'une tension plus générale, entre culture et raison, qui s'exprime également dans le thème du choix de vie. Cette tension vient probablement de la philosophie même de Panétius, même si nous ne pouvons en être certains. Cependant, c'est un problème que n'avaient pas les cyniques ou les premiers stoïciens, qui n'avaient pas peur d'être en marge de la société, aussi longtemps que leurs vies étaient en accord avec ce que Cicéron a appelé la première *persona*, soit notre rôle d'humain, de vivre en accord avec la raison. Épictète, de même, met l'accent sur le premier rôle comme le plus important, et on peut croire que cet accent n'est pas étranger à l'admiration qu'il porte à la rigueur cynique. Cicéron est attaché à sa culture et ses conventions, et c'est pourquoi il s'affirme

---

<sup>253</sup> Gill 1988, p.189.

<sup>254</sup> Gill 1988, pp.187-192.

<sup>255</sup> Gill 1988, p.189.



contre les cyniques et les premiers stoïciens qui nient le besoin de pudeur<sup>256</sup>. Gill résume bien la chose :

« For *de Officiis*, the roles of social life are not *mere* roles (that is, forms of external status without moral weight and validity) [...] Their weight and validity derives partly from the culture itself, in which the roles are seen as beares of determinate function, and partly from the claim that these roles, if enacted in the right way, can serve as a mean of embodying our common human persona of rational, moral agency<sup>257</sup>. »

Le danger est qu'il y a une différence entre croire que certaines normes morales existent par nature et que les conventions de la culture gréco-romaine ont une valeur intrinsèque.

---

<sup>256</sup> *Off.* I, 128.

<sup>257</sup> Gill 1988, p.196.

## 4. Conclusion

Nous avons commencé cette étude par une tentative de réhabilitation de Cicéron dans le giron de la philosophie. La situation des quinze dernières années marque un contraste avec l'attitude du monde académique envers Cicéron au XIXe siècle et presque tout le XXe. Nous avons voulu montrer que Cicéron, malgré le fait qu'il n'est pas Platon ou Aristote, est un penseur digne d'être étudié pour lui-même. Ce renouveau des études cicéroniennes dans le domaine de la philosophie ouvre de nouvelles possibilités, par exemple d'étudier en quoi consiste la pensée de Cicéron concernant tel ou tel sujet précis, au lieu de se servir de Cicéron comme source pour discourir à propos de philosophes dont nous ne connaissons à peu près rien. C'est dans cette optique que cette étude a été consacrée au thème du cosmopolitisme dans les écrits cicéroniens. Ce thème nous a paru pertinent pour deux raisons principales. Tout d'abord, le cosmopolitisme est une doctrine politique présente dans la pensée politique actuelle, ainsi, il peut être intéressant d'aller voir chez les Anciens les formes que prenait cette doctrine. Ensuite, la pensée cicéronienne est très romaine, malgré ces fréquentes références au cosmopolitisme. Cette tension est intéressante puisque, même aujourd'hui, la pensée cosmopolite doit composer avec l'existence de nation particulière et du patriotisme.

Nous avons vu que Cicéron a ajouté son nom à la tradition du cosmopolitisme, tradition qui était déjà bien établie à l'époque. Différentes formes de cosmopolitismes avaient pris place dans la pensée grecque et romaine, la pensée prénationale de Homère, le cosmopolitisme négatif des cyniques, le proto-universalisme moral de Socrate et surtout, la cité des hommes et des dieux des stoïciens. À travers ses différents ouvrages, il a traité de la doctrine du cosmopolitisme, parfois la doctrine stoïcienne orthodoxe, et d'autres fois en la transformant davantage à la lumière de la réalité de la République romaine de son temps. Il nous est difficile, voire impossible, vu l'état de nos sources, de savoir dans quelle mesure Cicéron est tributaire de ses sources hellénistiques quant à sa pensée cosmopolite. C'est pourquoi nous nous sommes concentré sur ce que disent les textes que nous possédons de Cicéron.

Comme nous l'avons montré en étudiant les textes, Cicéron, de sa propre voix ou par l'intermédiaire d'un personnage, se range parfois du côté d'un patriotisme romain approchant le chauvinisme et d'autres fois s'affiche partisan d'un cosmopolitisme orthodoxe. Par ses lettres et sa vie toutefois, Cicéron nous apparaît résolument comme un patriote. Nous avons tenté dans ces pages de démontrer que Cicéron a toujours gardé l'idéal cosmopolite en tête même lorsqu'il paraît prendre résolument le parti du patriotisme. En cela, la voie suivie était en continuité avec l'étude de Woolf, qui étudie Cicéron dans sa spécificité d'auteur romain, tributaire d'une tradition philosophique et politique grecque, mais soucieux de préserver sa culture et ses traditions romaines<sup>258</sup>. Nous avons avancé que cette tension entre cosmopolitisme et appartenance à une culture particulière trouve un écho dans la tension présente dans les écrits de Cicéron entre la vie active et la vie d'étude, tension présente tout au long de sa vie comme on peut le voir dans ses lettres et ses préfaces.

Même s'il a pris, dans les faits, la voie de la vie active, dans son *otium* il a écrit des livres philosophiques. Ce faisant, il tentait encore une fois de concilier deux idéaux, et c'est pourquoi il considérait le fait de mener une vie d'étude et d'écrire des livres philosophiques comme un service rendu à la République. Il n'aurait pas choisi lui-même la vie d'*otium*, mais comme elle lui a été imposée, il a tenté le plus possible de la rapprocher de la vie active. Cicéron a fait cela en adaptant la philosophie à son milieu et à son époque.

Premièrement, il a écrit en latin. Il n'était pas le premier à écrire de la philosophie en latin, mais ce choix montre sa volonté d'introduire la philosophie dans le monde romain. Ses préfaces sont souvent consacrées au fait de se défendre de deux griefs : d'écrire de la philosophie, et de l'écrire en latin. La première critique vient des hommes politiques romains qui croient que la philosophie est inutile à un homme qui mène une vie active. La deuxième critique vient de ceux qui pensent que la philosophie est une discipline grecque et qu'elle devrait le rester. Cicéron répond aux deux critiques en voulant faire de la philosophie, mais également en faire une discipline romaine qui peut être lue par ses concitoyens. Deuxièmement, il a écrit des

---

<sup>258</sup> Woolf 2015, pp.1-10.

dialogues dans lesquels de grands personnages historiques ou contemporains étaient les interlocuteurs. Cela pour montrer que la philosophie occupait les grandes figures politiques, même si ce n'était que pendant leurs moments de loisir. Enfin, il a écrit de manière éloquente. Cela montre que Cicéron considérait la philosophie comme faisant partie de la sphère publique et donc devant être en mesure de convaincre, peut-être pas la masse, mais tout au moins un public de gens éduqués. Ainsi, même la critique qui consiste à dire que Cicéron a mélangé rhétorique et philosophie se trouve quelque peu atténuée. C'est-à-dire qu'il n'utilise pas la rhétorique seulement comme béquille pour contrer sa déficience en nuances philosophiques : il voit la philosophie de manière politique, et donc comme une matière qui demande de l'éloquence. Cicéron n'est pas un philosophe aussi original que Platon ou Aristote, mais en adaptant l'idéal philosophique au monde romain, il s'est montré astucieux et très influent.

Pour finir, on peut développer l'idée de Marquez évoquée plus haut<sup>259</sup> : la problématique principale de la philosophie de Cicéron est la suivante : que ce soit par rapport à l'idéal cosmopolite ou à l'idéal de vie philosophique, Cicéron tente un compromis. Ce compromis est le suivant : il aspire à une philosophie qui décrit suffisamment la réalité, qui est suffisamment romaine, pour motiver un amour de la patrie (dans le domaine politique) ou motiver à l'action<sup>260</sup>. D'un autre côté, il aspire à une philosophie assez critique pour s'acheminer vers un idéal, par exemple, assurer la justice dans les relations entre les États, ou vivre une vie réfléchie, dans l'esprit de la tradition socratique. Cette tension se retrouve dans plusieurs paires d'oppositions : il estime la valeur de la culture grecque tout en faisant son possible pour construire une culture philosophique latine, il admire la vie philosophique tout en ne s'y donnant que lorsque la vie politique lui est impossible, il aspire à une justice planétaire tout en ayant en tête avant tout le bien de la République romaine.

---

<sup>259</sup> Marquez 2012, p.203.

<sup>260</sup> Par exemple, le *De Officiis* se préoccupe des devoirs imparfaits, à la portée de ceux qui n'ont pas atteint la perfection morale réservée au sage.

Voilà le compromis cicéronien. Quant à savoir si ces compromis sont satisfaisants, il s'agit d'une autre question.

## **5. Bibliographie :**

### **5.1 Sources primaires**

Les œuvres de Cicéron utilisées pour ce mémoire sont celles des éditions *Les Belles Lettres*, dans la « Collection des universités de France, Série latine ». Elles sont citées selon le format suivant : Abréviation du titre de l'œuvre, numéro du livre, numéro de page donné dans le corps du texte. Lorsque les œuvres sont citées en mentionnant le nom du traducteur, c'est que nous nous référons à l'appareil critique : notes de bas de page ou de fin, introduction, etc.

*Mémoires* de Xénophon, Tome II, 1re partie : Livres II-III, (trad. : L.-A. Dorion), 2011, Paris, Les Belles Lettres.

#### **Recueils :**

DUMONT, J-P. (1991). *Les présocratiques*, Paris, Gallimard.

PAQUET, L. (1992). *Les Cyniques grecs*, Paris, Le Livre de Poche.

LONG A.A. & SEDLEY D. N. (2001). *Les philosophes hellénistiques* (trad. : J. Brunschwig & P. Pellegrin), Paris, Flammarion.

### **5.2 Sources secondaires**

BADIN, E. (1958). « Alexander the Great and the Unity of Mankind ». *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 7.4, pp. 425–444.

BALDRY, H. C. (1965). *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press.

BROWN, E. (2006). « Hellenistic Cosmopolitanism » in M.L. Gill & P. Pellegrin (éds.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell, pp. 549–558.

- BROWN, E. (2006). « The Stoic Invention of Cosmopolitan Politics » in *Proceedings of the 2006 Frankfurt conference : Cosmopolitan Politics* (à venir), <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/research.html>, récupéré le 25 janvier 2015.
- BRUNT, P. A. (1973). « 'Laus Imperii' : Concept of Empire in Cicero's Day » in P. Garnsey & C. Whittaker (éds.) *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.159-192.
- COLISH, M. L. (1990). *The Stoic Tradition*, New York, Leiden, ch. 2, « Cicero ».
- ENGLERT, W. (2014). « Epicurean Philosophy in Cicero's De Republica: Serious Threat or Convenient Foil? », *Etica & Política / Ethics & Politics*, vol. 16 (no. 2), pp. 253-266.
- ERSKINE, A. (1990). *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Ithaca, Cornell University Press.
- FISCH, M. H. (1937). « Alexander and the Stoics ». *The American Journal of Philology*, vol. 58 (no. 9), pp.129-151.
- GILL, C. (1988). « Personhood and personality: the four personae theory in Cicero, De Officiis I », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 5, pp. 169-199.
- HILL, L. (2000). « The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot? », *Citizenship Studies*, vol. 4 (no. 1), pp. 65-79.
- JOHANSEN, K. F. (1998). *A History of Ancient Philosophy*, (trad. : H. Rosenmeier), Londres, Routledge, pp.488-497.
- JOLY, R. (1956). *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies. (Mémoires de l'Académie de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, Tome LI, Fasc. 3).
- KONSTAN, D. (2009). « Cosmopolitan Traditions » in R. K. Balot (éd.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Blackwell, pp.473-484.

LÉVY, Carlos (2006). « Philosophical Life versus Political Life : An Impossible Choice for Cicero? » in W. Nicgorski (éd.) *Cicero's Practical Philosophy*, University of Notre Dame Press, pp.28-78.

LONG, A. A (2008). « The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought », *Daedalus*, vol. 137 (no. 3), (Summer, 2008), pp. 50-58.

MARQUEZ, X. (2006). « Between Urbs and Orbis: Cicero's Conception of the Political Community » in W. Nicgorski (éd.) *Cicero's Practical Philosophy*, University of Notre Dame Press, pp.181-211.

MARTIN, W. (2006). « Stoic Self-Consciousness Self-Comprehension and Orientation in the Stoic Theory of Oikeiosis ». <http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/SSC.pdf>, consulté le 22 janvier 2015.

MORFORD, M. (2002). *The Roman Philosophers*, Londres, Routledge, pp.34-97.

MOLES, J. L. (1993). « Le cosmopolitisme cynique » in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (éds.) *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du colloque international du CNRS (Paris 22-25 juillet 1991)*, P.U.F., p.259-280.

NIGORSKI, W. (1993). « Nationalism and Transnationalism in Cicero », *History of European Ideas*, vol. 16 (no. 4-6), pp. 785-791.

PANGLE, T. L. (1998). « Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal », *Revue canadienne de science politique*, vol. 31 (no.2), pp.235-262.

REYDAMS-SCHILS, R. (2005). *The Roman Stoics*, Chicago, University of Chicago Press.

SCHOFIELD, M. (1991). *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press.

STANTON, G. R. (1968). « The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius », *Phronesis*, vol. 13 (no. 2), pp. 183-195.



TARN, W.W. (1933). « Alexander the Great and the unity of mankind », *Proceedings of the British Academy*, vol. 19, pp. 123–166.

TARN, W. W. (1939). « Alexander, Cynics and Stoics », *The American Journal of Philology*, vol. 60 (no. 1), pp.41-70.

TRAPP, M. (2007). *Philosophy in the Roman Empire : ethics, politics and society*, Hampshire, Ashgate.

VAN DER WAERDT, P. A. (1991). « Politics and Philosophy in Stoicism : a discussion of A. Erskine, *The Hellenistic Stoa* », *OSAP*, 9, pp.185-211.

WOOLF, R. (2015). *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*, London, Routledge.

WRIGHT, M. R. (1995). « Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3 » in J. G. F. Powell (éd.) *Cicero the Philosopher, Twelve Papers*, Clarendon Press, pp.171-195.